الغيث الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

...-...-...-...

...

السين للعلم والسوف للعطاء. إذ العلم أسرع وللكل ابتداء ثم العطاء بعد مراحل. لذلك {كلا سيعلمون} وَ {لسوف يعطيك ربك فترضى}.

قولنا "السين للعلم" أي السين من قوله {سيعلمون} غير كلمة "سوف". سوف تشير إلى العلم والعطاء، لكن السين مختصة بالعلم، أي بالمرحلة الأولى والأسرع. من هنا وردت "سوف تعلمون" و "كلا سوف يعلمون"، ووردت "كلا سيعلمون". الفرق هو أن السين تدل على العلم فقط، بينما السوف تدل على العلم بالعطاء. أي السين للعلم بحقيقة الشيء كمعلومة صادقة في الوجود، بينما السوف يدل على العلم العطاء المتحقق للنفس في الوجود.

من هنا مثلاً قوله {إن الذين كفروا سوف نصليهم ناراً} لاحظ هنا نالهم عطاء النار، فارتبط بسوف لتحققهم بها.

كذلك قوله {أولئك سوف يؤتيهم أجورهم} فتعلقت سوف بإعطاء الأجر.

كذلك قوله {يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل سوف تعلمون مَن يأتيه عذاب يخزيه ومَن هو كاذب وارتقبوا إني معكم رقيب} فهنا لمّا قال "سوف" دل على العلم والعطاء معاً. بدليل " سوف تعلمون مَن يأتيه عذاب يخزيه ومَن هو كاذب" فد على أنهم علموا العطاء الذي هو العذاب المخزي، وعلموا أنهم كذبوا وهو أمر عقلي تجريدي. وجاء بذكر العلم بالكذب بعد العلم بالعذاب المخزي ليدل على أنه قد يحصل العلم بالعذاب المخزي لكن لا يعلم أنه كان كاذباً لعدم علمه مثلاً بسبب العذاب المخزي، كالذي يحذره الطبيب من أكل طعام معين فيعصي الطبيب فيأكل تلك الأكلة فيمرض ويتألم كما أنذره الطبيب لكن مع ذلك لا يحصل له العلم بأن الأثر المؤلم الحاصل له هو تحديداً بسبب تلك الأكلة التي نهاه عنها الطبيب فقد يقول في نفسه " لعل هذا الألم بسبب مشكلة نفسانية، أو بسبب أكلة أخرى، أو بسبب تلوّث في الجو، أو بسبب فيروس، أو لا أدري"، ومن هنا قال مؤمن آل فرعون {عذاب يخزيه} ثم {ومَن هو كاذب} فدل على أنهم سيعلمون بعطاء العذاب ويعلمون بحقيقة كذبهم السابقة في وصفهم للوجود. فلما اجتمع العلم بالعطاء والمعلومة معاً قال "سوف".

كذلك قول يعقوب لأبنائه {سوف أستغفر لكم ربي} فربط السوف بعمل يترتب عليه عطاء معين وهو المغفرة هنا.

كذلك قول الله {وأن سعيه سوف يُرى. ثم يجزاه الجزاء الأوفى} فارتبطت سوف في المحصلة بالسعي المؤدي إلى الجزاء وهو عطاء.

كذلك قوله في التكاثر {كلا سوف تعلمون. ثم كلا سوف تعلمون.} حيث أشار إلى عذاب الجحيم. ولماذا تكررت سوف هنا؟ لأن الكلام عن عاقبة التكاثر في الدنيا وفي الآخرة، أما في الدنيا فسوف يعلمون فناء ما تكاثروا فيه وعاقبته بشهود موتهم وزيارتهم المقابر أو هلاك أموالهم بأنواع الهلاك، وكذلك سوف يعلمون في الآخرة عاقبة ذلك. أو سيأخذون عطاءً معيناً في القبر وفي الآخرة الكبرى بسبب تكاثرهم وهو الجحيم.

كذلك قوله {ويقول الإنسان أئذا ما مِتّ لسوف أُخرج حيا} يشير إلى حصول عطاء الحياة من جديد له وهو {أُخرج حيا}.

كذلك قول فرعون للسحرة {فلسوف تعلمون. لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف} وهذا تسويف للعلم بعطاء سيحصل لهم وهو التقطيع والصلب.

كذلك قول الله عن الأتقى {ولسوف يرضى} فنفهمه في ضوء قوله للنبي {لسوف يعطيك ربك فترضى} فيشير إلى عطاء معين للأتقى سيجعله يرضى.

كقاعدة عامّة إذن، "سوف" تدل أصالة على عطاء معين سيعلمه المعطى له، سواء كان عطاءً مؤلماً أو مرضياً لنفسه. بينما السين وحدها حين ترتبط بالعلم فتدل على العلم المجرّد بحقيقة ما، كما في أول النبأ {عمّ يتساءلون. عن النبأ العظيم. الذي هم فيه مختلفون. كلا سيعلمون} فالتساؤل العقلي، والاختلاف في التصديق والتكذيب بالنبأ العظيم، هذه قضايا عقلية فجاء الأمر فيها بالعلم بحقيقتها بغض النظر عن العطاء الخاص الناتج عن ذلك للنفوس.

...

اللهم إني أعوذ بك من الجنون ومن الفول بدون كمّون.

...

اللهم إني أسألك في هذا اليوم أحسن السَّير، وأيسر اليُسر، وأعظم السرور، ومعرفة أكبر السّر.

...

{كل نفس ذائقة الموت} حتى تُنفى الألوهية عن كل نفس وتثبت لله وحده. فإن صبغة النفس الإلهية وفطرتها وكونها أقرب الموجودات إلى الله قد يوحي بألوهيتها، فكتب عليها الموت لذلك.

...

فكرة من بدر بعد حوار عن جمع كل الأحاديث في الأمّة بدون تفريقها في كتب الفرق والمذاهب المختلفة. قال بدر ما حاصله: لابد من جمع كل متون السنّة بأرقام مثل الآيات، حتى تكون مرجعاً للكل ثابت.

أقول: هذه أحسن فكرة في هذا الباب على الإطلاق. بمعنى أن تُجمع كل الأحاديث بدون حكم على الأسانيد، بدون تفريق لها في التصانيف والأبواب المختلفة، بدون أي شيء غير نقل المتن وحده فقط. نعم يمكن ترتيب متون الأحاديث المتفقة في المعنى حتى تتلوا بعضها بعضاً في التسلسل، هذا لا بأس به لأنه يقرّب ويسهّل دراستها معاً، لكن بدون إحداث أي حذف أو اختصار لها أو حكم عليها. ثم تكون السنّة كلها في مرجع واحد، لكل متن رقماً ثابتاً. ثم بعد ذلك يستطيع كل مَن يشاء أن يدرس هذه المتون ويشير إلى رقمها في المرجع الأعظم للسنّة أو أمّ السنّة، فيعرف الكل عن ماذا يتحدث وأين يجدون المتن إن أراد أن يشير إليه برقمه بدون ذكر كل لفظه.

...

سورة النبأ: ترتيبها ٧٨، وهو عدد الحروف الفواتح النورانية. وفي سورة النبأ، تحديداً عن الآية ٢٢، ظهرت جميع الحروف العربية من الألف إلى الياء، وهي الحروف التي بها ظهر النبأ القرآني العظيم وكل نبأ عربي بلسان خاتم النبيين.

...

{وقد نزّل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يُكفَر بها ويُستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنّم جميعاً}

هؤلاء جماعة لا يحترمون المؤمنين والمسلمين، وإلا لما تجرأوا ولما طابت نفوسهم بالكفر والاستهزاء بالآيات التي يؤمن بها أهل الإسلام وهم قعود معهم وأمامهم بكل صفاقة ووقاحة.

فهل المنع عن القعود معهم فقط للكفر أم للخوض فيها بهذا النحو السيء؟ وهل المنع للخوض فقط أم لعدم احترام المسلمين ومن شأن الله التنبيه على ما هو أزكى للمسلمين كما قال "فارجعوا هو أزكى لكم" حين لا يؤذن لهم لدخول البيت، فأشار إلى ما هو أزكى وأكرم وأنظف لكرامة المسلمين في مثل مورد الاستئذان للبيت، فما بالك هنا وهم يقعدون مع أناس يحتقرونهم إلى درجة الكفر والاستهزاء أمامهم بكتاب ربهم؟

الآية لا تدلّ على منع القعود مع مَن يكفر بالآيات فقط، بل {يُكفر بها ويُستهزأ بها} أي الكفر مع الاستهزاء، ولم يقل: يكفر بها أو يُستهزأ بها. بالتالي، استهزاء المؤمن بها لخلل في نفسه أو مزاح أو نحو مع اطمئنان القلب بالإيمان بها خارج عن موضوع الآية، كما يمزح

العلماء أحياناً ليس كفراً. كذلك الكفر بدون استهزاء خارج عنها، كأن يجلس أهل فكر ونظر فينتهون إلى الكفر بها لكن طلباً للحقيقة وليس استهزاءً مجرّداً على طريقة الساخرين التافهين. فلابد من الكفر مع الاستهزاء حتى يثبت الحكم بالنهي عن القعود معهم.

{إذا سمعتم..إنكم إذا مثلهم} تشير إلى القعود بسلبية وصمت. فلا كلام للآية مع مَن يقعد ليجادل ويدافع عن الآيات، وينذر ويردّ على المتكلّمين فيها بالسوء. "جادلهم بالتي هي أحسن" ويجادلهم في ماذا إن لم يسمع منهم، "جاهدهم به جهاداً كبيرا" كيف يجاهدهم به بدون تحمّل سماع كفرهم بالآيات وسخريتهم بها أحياناً. الآية عن الذي يسمع ويصمت، وليست عن الذي يسمع ويتكلّم ويعارض ويردّ. أي عن حال المنافقين وليس عن حال المسلمين والمؤمنين، لذلك قال "إن الله جامع المنافقين والكافرين" ولم يذكر شيئاً عن المسلمين والمؤمنين، مما يدل على أن ما ورد في هذه الآية يشير إلى حال النفاق والكفر. فالكافرون يكفرون ويستهزءون، ثم المنافقون يسمعون ويسكتون بسبب رضاهم وموافقة قلوبهم على ما يقال. فمَن خرج عن ذلك بالكلام ضدّهم، فليس مشمولاً بنهي {فلا تقعدوا معهم}.

كذلك في الآية إشارة إلى نمط الكلام الدائر في آيات الله من قبل هؤلاء الكافرين والمستهزئين، وهو الخوض، {حتى يخوضوا في حديث غيره} فهم يخوضون فيه، "كنّا نخوض مع الخائضين"، فالإشارة هنا إلى قوم يخوضون بلا عقل وطلب معرفة. فمَن كان هذا حاله فلا يؤثر فيه الذكر والإنذار عادةً، ولا يستمع أصلاً لمجادلة، بل يريد إلقاء الكلام بدون تلقّي الكلام، فإن كان هذا هو الحال فحينها {فلا تقعدوا معهم} تشمل الكل، لأن التكلّم لن ينفع معهم إذ لا يريدون سماع الكلام، بل يريدون من الحضور استقبال كلامهم الكفري الاستهزائي بدون حق إلقاء الكلام الإيماني الجدّي. وبهذا الاعتبار {فلا تقعدوا معهم} شاملة للكل.

وعليه، لابد من تمييز المؤمن بين نمطين من المجالس الكفرية الاستهزائية: مجلس أهله يتكلّمون ويسمعون من المتكلّمين ولو عارضوهم، لنقل مجلس استقبال. ومجلس أهله يتكلّمون ولا يسمعون من المتكلّمين لو عارضوهم، ونقل مجلس قتال. في مجلس الاستقبال، اجلس وجادل وأنذر إن كنت أهلاً لذلك "معذرة إلى ربهم ولعلهم يتقون". مجلس القتال، لا تجلس "لا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره".

لا يجوز إذن العنف معهم، ولا تعتدي، ولا تسعى بهم لحبسهم وما أشبه. بل حكم الله هو عدم القعود معهم، وحتى هذا ليس مطلقاً لكن فقط "حتى يخوضوا في حديث غيره"، ثم لك القعود معهم إن شئت.

...

سمعت كلاماً عن الشيخ ابن عربي فعلّقت عليه بما يلي وجوابي يغني عن نقل الكلام الذي سمعته:

الشيخ ابن عربي لم يُنقَل عنه فكرة معينة من كتاب واحد أو موضع واحد من كتبه. بل أفكاره مشروحة في كتب متعددة ومواضع متعددة، وبأكثر من طريقة واستدلال ونوع بيان شعراً ونثراً وسجعاً أيضاً. يعرف ذلك كل مَن قرأ قراءة واعية بإذن الله كتب الشيخ. بالتالي، محاولة البعض التملص من عقائد الشيخ عبر الادعاء بأنها موضوعة عليه، محاولة فاشلة لا تُقنِع أحداً إلا من هو مقتنع بها بغض النظر عن أي شيء آخر.

ثم كتب الشيخ موثوقة مثل أو أكثر من موثوقية أكثر كتب التراث الإسلامي الذي لا يجد هؤلاء غضاضة في نسبتها لأصحابها. الفتوحات المكية مثلاً مكتوب بخط الشيخ نفسه والنسخة في قونية. فضلاً عن تواتر نقلها عن الشيخ شرقاً وغرباً، والعرفان الإسلامي بعد ابن عربي كله في المحصلة مجرد حاشية على كتبه، عموماً.

أما فصوص الحكم، فلا يستطيع أصلاً غير ابن عربي كتابته، وأنفاسه وطريقته فيه ظاهرة كظهور الشمس أو كظهور ريح يوسف ليعقوب أهل القلوب. وقد تواترت نسبته للشيخ من أصدقائه وأعدائه على السواء، بدءاً من ربيبه وأهم ورثته القونوي فمن بعده. وكُتبت عليه مئات الشروح والردود إلى يومنا هذا، ولعله من أكثر الكتب الإسلامية التي تم شرحها والرد عليها في تاريخنا كله. الجندي كاتب أول شرح كامل محفوظ للفصوص قد أخذ الفصوص من القونوي بالسند المادي والروحاني على السواء كما نص عليه في المقدمة، وقال بأن القونوي شرح له الخطبة وتصرف في نفسه تصرفاً خاصاً فتح الله له به بقية الكتاب كما فعل الشيخ ابن عربي مع القونوي، يعني ماذا؟ يعني الفصوص منقول بالسند المادي والروحي معاً، وهكذا تسلسلاً وتواتراً إلى يومنا هذا حتى عند الشيعة وليس السنة فقط. الشيخ داود القيصري، الذي عيّنه السلطان العثماني مدرساً، هذا كتب أحد أهم شروح الفصوص والذي لا يزال يدرسه حتى الشيعة بل الخميني نفسه كتب تعليقاً عليه، إلى هذه الدرجة انتشار الفصوص بل بعض شروح الفصوص. فإلى أن جاء قلة تحصيهم الأصابع في هذا العصر، لم يتجرأ أحد عموماً على نفي نسبته للشيخ محيي الدين. حرمان الكافر بالشيخ معلوم، لكن خذلان وحرمان المعتقد بالشيخ الرافض لكتبه والاستفادة منها هو الأمر العجيب، وأن يكونوا من المتصوفة وثم من أهل الشام مدفن الشيخ فهو أعجب وأعجب.

هذا في الجملة.

أما بالنسبة لوحدة الوجود: فلم يأت الشيخ عبد القادر بشيء نافع حين جعل تأويل وحدة الوجود هو وحدة واجب الوجود. أولاً هذا خروج عن العبارة. ثانياً لا نزاع أصلاً في وحدة

الواجب بالذات سبحانه حتى يكون الكلام فيها. الكلام هو عن حقيقة الوجود هل هي واحدة أم متعددة؟ الشيخ عبد القادر أقر بأن الوجود "صفة ذاتية" لله، حسناً، الآن ماذا عن باقي الموجودات؟ هذه لها الوجود، ولذلك هي "موجودات"، فوجودها هذا هو عين وجود الله لأن الوجود "صفة ذاتية" لله، فيستحيل أصلاً أن يكون لغيره وجود من دونه. فرجعنا إلى أصل العقيدة. فالتقسيم الثنائي المذكور لا قيمة له، فإن القسم الأول يؤدي بالضرورة إلى القسم الثاني، أو إن شئت القسم الثاني نوع بيان وشرح للقسم الأول.

وأما بالنسبة لانقلاب عذاب أهل النار عذوبة. فأولاً هذا المعنى في الجملة تواتر في كتب الشيخ، بل هو يلح عليه وعلى عموم الرحمة الإلهية في مناسبات كثيرة حتى صارت كأنها لزمة للشيخ يفرح بذكرها كلما جاءت أدنى مناسبة لها. ثانياً، القرءان والواقع يشهدان بالفرق بين العلاقة بين النفس وربها وبين العلاقة بين النفس وعوالمها. مثلاً، أنت في مرض وفقر واضطهاد، كما تجده الآن في غزة، بالنسبة لصلة نفسك بالعالَم المحيط فأنت في عذاب، لكن بالنسبة لصلتك بالله فأنت تذكره وتتوكل عليه وتحمده وتشهده في عين هذه المصائب، فبسبب هذه الصلة تكون نفسك مرتاحة سعيدة مبتهجة. ومنه قوله تعالى "الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون. أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة"، فإذا كانت صلاة النبي سكن لمن يصلي عليه، فمن باب أولى أن صلاة الله سكن لمن يصلي عليه، فهذا حال نفس مَن استرجع وهو في عين المصيبة بالعالَمية، فهو في سكينة ورحمة إلهية بالرغم من المصيبة العالَمية، كذلك حال أهل النار إذا رجعوا وعرفوا ربهم. ومنه أيضاً ما ذكره صاحبي في سياق البحث وهو قوله تعالى "قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم"، فهذا كما جاء في الرواية ثمرة قوله حسبنا الله ونعم الوكيل. المعرفة نعيم، وإن كان في عين مصيبة الدنيا والآخرة. فأنت في جحيم جسماني لكن في نعيم روحاني. على هذا الأساس قسّم الشيخ أمر الآخرة التي هي في جوهر الحقيقة مثل الدنيا. فلما كان أمر الله هو أن لا يُعبَد إلا إياه وخلق الجن والإنس ليعبدوه، ولما كان الله غالب على أمره، كانت العاقبة بالضرورة هي لعبادة الكل له وحمد الكل له "وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين"، بالتالي الكل سينتهي إلى النعيم الروحاني، وإن بقي أهل النار في النار من جهة الجحيم الجسماني. فانقلابه عذوبة هو من حيث الروح لا الجسم، كالمريض الحامد ربه، والروح تغلب الجسم، كالسكران لا يشعر بالضرب من وجه، أو العاشق الهائم على وجهه لا يبالي بجسمه مع معاناته الصورية حقيقةً. والأمر يحتمل بياناً أطول لكن في هذا كفاية لمن يعتبرون العقيدة شاذة بنحو لا تكاد تُعقل، والحق أنه لا يكاد يُعقَل غير هذه العقيدة عند مَن عرف سعة الرحمة والقدرة والغلبة الإلهية.

...

قال: ما ذنب الذي يشكّ في الدين حتى يعاقبه الله؟

قلت: الشك للنفس مثل المرض للبدن، قد لا يكون على صاحبه ذنب وقد يكون عليه ذنب. فمثلاً، شخص يتناول عمداً الأطعمة غير الصحية، ولا يمارس الرياضة، ويتجاهل نصائح الأطباء، ويجلس في بيئة مدخنين ومحششين ويتعاطى المخدرات المختلفة، مثل هذا الشخص إذا مرض لا يقال أنه لا ذنب له. لكن في المقابل، شخص وُلد بمرض وراثي، أو أصابته عدوى وهو ذاهب إلى العمل، أو حتى مرض لكن بدون ارتكاب أسباب المرض عمداً بل عن جهل حقيقي بها أو خطأ بشري، فمثل هذا لا يُعامَل كمذنب كالأول. فكما أننا نفرّق بين مريض ومريض، مريض جلب المرض على نفسه ومريض لم يجلب المرض على نفسه، فكذلك نفرّق بين شاك وشاك. كذلك نفرّق بين مريض يسعى للعلاج، ومريض يكابر ولا يعترف بمرضه أو يعترف بمرضه لكن يذهب إلى طبيب فاشل معروف فشله أو يعترف بمرضه ويذهب لطبيب عاقل معروف لكنه لا يستقيم على العلاج الذي وصفه له. فكذلك هنا نفرّق بين شاك يسعى لليقين، وبين شاك يقبع عند شكّه ويرضى به أو يفرّع الفروع عليه.

الأصل في الإنسان الفقر، الفقر في كل شيء، ومنه الفقر في اليقين، ولذلك قال "اعبد ربك حتى يأتيك اليقين" فاليقين شيء يأتيك، لكن لاحظ هنا قوله "اعبد ربك" فهذا سبب لعلاج الشك وتحصيل اليقين. كذلك قال "كلا لو تعلمون علم اليقين. لترون الجحيم" ثم وضع طرق تحصيل علم اليقين مثل الذكر والفكر والدعاء، ومثل سؤال أهل الذكر، ومثل الدراسة والتفكر والبحث والنظر المتكرر والسير في الأرض، وما أشبه من طرق تحصيل علم اليقين المفصّلة في الكتب الدينية كافّة وعند جميع أهل الأديان الكبرى بل ولعله حتى الصغرى. فلا عيب على الشك، لكن العيب على النفاق وعدم الاعتراف بوجود الشك، والعيب على مجتمعات تمنع الشاك من إعلان شكّه والبحث صراحةً عن مَن يرفعه عنه. كما أننا لا نستحي من مرض البدن ونفتح المستشفيات ونعظّم مَن فيها ومَن يذهب إليها للعلاج ونرأف بهم، فكذلك ينبغي أن يكون الحال مع مرض النفس وفتح المساجد والمدارس والزوايا ونعظّم مَن فيها من أهل العلم تعلّماً وتعليماً ونرأف بهم ونحبهم.

قال الحق في الحديث القدسي "كلّكم عار إلا مَن كسوته" وقال "كلكم جائع إلا مَن أطعمته". كذلك النفس، عارية من لباس التقوى حتى يكسوها الله، وجائعة من حقائق اليقين حتى يكشفها لها الله. "وإنّك لتلقّى القرءان من لدن حكيم عليم" "وما كنت ترجو أن يُلقى إليك الكتاب إلا رحمةً من ربك".

...

قال: في بحثي عن اليقين بالقرءان وأنه نفس القرءان الذي وصل إلينا، وصلت إلى روايات تشكك في القرءان.

قلت: هاتها واحدة تلو الأخرى.

قال: الروايات كثيرة.

قلت: اذكر بعضها.

قال: رواية عن عمر بن الخطاب قال فيها "لولا أن يقول الناس زاد عمر في القرآن لكتبت آية الرجم بيدي". ورواية عن عائشة أنها أمرت أناساً يكتبون القرآن أن ينادوها حين يبلغوا آية " حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى" فلما بلغوها نادوها فكتبت "الصلاة الوسطى وصلاة العصر" وقالت بأنها سمعت ذلك من رسول الله.

قلت: هاتان الروايتان من أهم أسباب اليقين بأن نصّ القرءان الذي بأيدينا هو الذي بلغه رسول الله !

قال: كيف؟

قلت: أما رواية عمر. فعمر بن الخطاب مع جلالته وهيبته وشدّته وغلظته، وفي أيام إمارته حيث لا يوجد في شرق العالم الإسلامي وغربه أحد يخالفه في حكمه، ومع قربه من رسول الله صحبةً وقرابةً ومصاهرةً وولايةً، فمع كل ذلك أقرّ بأمور.

الأمر الأول، أقرّ برقابة الناس عليه. "لولا أن يقول الناس: زاد عمر في القرآن". هذا اعتراف بأن الناس كانت تراقب أعمال الأمير الخليفة، عموم الناس، "يقول الناس"، فهذا من رقابة الأمّة على أعمال الخليفة، خصوصاً الأعمال الدينية، ولهذه الحقيقة أمثلة كثيرة هذا أحدها.

الأمر الثاني، أقرّ بأن نصّ القرءان ثابت عند الأمّة عموماً، وهو نفسه يعرف ذلك، ويعرف ما يعرفه الناس مكتوباً في القرءان، ولذلك ما تجرأ على كتابة آية الرجم بالرغم من تلاوته إياها بلسانه والادعاء بأنها من القرءان، لكن لم يتجرأ على كتابتها. مما يدل على أن القرءان محفوظ عند عموم الأمّة، عند "الناس"، ويعرفونه آية آية بحيث لا يخفى عليهم حتى زيادة آية واحدة فيها من بضع كلمات.

الأمر الثالث، أقرّ بأن القرءان ثبوته عند الأمّة ثبوت كتابي لا ثبوت نقل لساني فقط. فإن ما أراد عمر القيام به هو كتابة الآية وليس التلفظ بها، فقد كان بإمكانه هو وغيره أن يدعوا بلسانهم أن كذا وكذا من القرءان، لكن لم يستطيعوا الادعاء بأن كذا وكذا مكتوب في القرءان. فالقرءان كان موجوداً مكتوباً منطوقاً عند الأمّة عموماً بحيث لا يخفى عليهم زيادة آية في

المصحف، ولا يعترفون حتى بزيادة واحد مثل عمر بن الخطاب فيه، فضلاً عمّن دونه في كل مقاماته.

الأمر الرابع، امتنع عمر عن زيادة آية واحدة يعتقد هو أنها من القرءان فيه، وهذا إقرار بأن النصّ الموجود كامل لا زيادة فيه ولا نقصان بالتبع من وقت رسول الله، فإنه قد بلّغ الرسالة تمام البلاغ واكتمل الدين، ولم يبقى لأحد بعده أن يُكمل شيئاً فيه، وبدون اكتمال القرءان لا اكتمال للدين أصلاً، ومن هنا لما كمل نزول القرءان رفع الله رسوله وتوفاه إليه.

هذه بعض الأمور الظاهرة من عبارة عمر تلك.

أما رواية عائشة. فأوّلاً، نفس الرواية فيها اعتراف بأن الأمّة كانت تكتب الآية بدون زيادة " وصلاة العصر"، وعائشة أقرّت بذلك وكانت تعرف أنهم يكتبونها بدون "وصلاة العصر" ولذلك طلبت منهم أن ينادونها حين يبلغون ذلك الموضع من المصحف، فهذا إقرار بأصل متن المصحف بدون زيادة.

ثانياً، القرءان تبليغ من الرسول للأمّة عموماً، فالقرءان حاصل عند الأمّة وليس عند أفراد منها. وما نُقِل لأمّة لا يُغيّره أفراد، ولا قيمة أصلاً لنقل أي فرد أو دعواه فيه، فهو ليس حديثاً نبوياً وحكاية تاريخية أو موقف خاص، بل "بلّغ ما أُنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس" فكان الرسول مأموراً بتبليغ القرءان حتى للكافرين فضلاً عن المؤمنين، أي للناس عموماً. بالتالي، دعوى عائشة أو غير عائشة أن الآية الفلانية ناقصة كلمة أو زائدة كلمة هي دعوى مردودة عليهم بلا إشكال ولا تردد. ولا يوجد شيء في منقولات الناس تنقله أمّة ثم يردّه فرد، هذا منهج غير معروف في أمور الدين والدنيا والعلم عموماً على السواء. فبما أن عائشة أقرّت في تلك الرواية بأنها سمعت ذلك من رسول الله، ولم تقل "سمعته أنا والأمّة" أو "بلغه رسول الله للأمّة لكنهم نسوا" مثلاً أو نحو ذلك، بل ولو فعلت لما قُبل منها لأنها دعوى فردية مع إقرار بوجود متن عام يخطّه الناس بدون الحاجة للرجوع لعائشة أصلاً، كما في هذه الرواية ذاتها فإن عائشة اطمأنت أنهم سيكتبون المصحف كاملاً على وجهه إلا هذا الموضع "وصلاة العصر"، فقد علمت أن الناس في غنى عنها في كتابة المصحف لولا كلمتها هذه، وهذا بحد ذاته إقرار بسلامة المصحف العامّة ونقله العام بدون الحاجة حتى إلى أمّ المؤمنين فضلاً عمّن دونها في مقاماتها.

ثالثاً، عبارة "وصلاة العصر" تحتمل أن تكون تفسيراً لمعنى "والصلاة الوسطى" وتكون واو العطف من "وصلاة العصر" هي واو التفسير والشرح. وقد ورد مثل ذلك أمثلة كثيرة في ما يُسمّى بالقراءات، عند السنة والشيعة في مروياتهم عموماً ولا أدري إن كان لدى الإباضية مثل ذلك أيضاً. لكن على العموم، مثل هذه الزيادة حتى بحسب منطق الروايات ذاتها، قد

تكون زيادة تفسير وشرح وقد تكون زيادة نص، فالأمر محتمل. ودعوى زيادة النص مردودة لما سبق ذكره. فيبقى الخيار الأعقل هو أنها زيادة تفسير وبيان لشيء يحتمل أكثر من مفهوم، مثل اختلافهم في ماهية الصلاة الوسطى، حتى وردت روايات عن صحابة فمن بعدهم بأنها الصلوات الخمس كلها فالروايات مختلفة ومنها روايات أنها صلاة العصر. فقد تكون بهذا المعنى، وكانوا يكتبونها في المصحف عن رسول الله من باب أنها بيان حق، مع حفظهم لما يقرأه القارئ تعبّداً لأن القرءان كان في صدورهم وليس فقط في سطورهم. كما أن ابن مسعود مثلاً كان لا يكتب الفاتحة في أول مصحفه على رواية عنه، لرأيه بأنه عليه أن يكتبها قبل كل سورة، باعتبار أنه يجب قراءة الفاتحة قبل كل سورة، فهذا يدل على أنه كان يعرف الفاتحة ويعرف مواضع قراءتها فلم يحتج إلى كتابتها في مصحفه الشخصي، لكنها بقيت مكتوبة في مصاحف عموم الأمّة شرقاً وغرباً، وما يفعله الأفراد لا يعكّر على ما فعلته الأمّة بمجموعها.

فعلى فرض صحّة تلك الروايات، أو صحّة فكرتها الأصلية، قد ذكرنا كيفية فهمها بنحو مأخوذ من ذات الرواية ولا شيء فيه إلا تعزيز حفظ كلمات القرءان خطّاً ونطقاً. فقد تكون الفكرة صحيحة، ثم توضع في رواية بنحو خاطئ أو بنحو يجعل احتمال سوء تفسيرها ممكناً، للنقل بالمعنى أو للتحريف بالخطأ أو للكذب المتعمد لسبب أو لآخر من قبل الرواة. فأصل الفكرة قد يكون سليماً، وله وجه حق مبرهن عليه، لكن الرواية في الفهم الأولي منها تكون خاطئة من حيث الجملة. وهذا له أمثلة كثيرة في روايات تحريف القرءان عند الشيعة والسنة على السواء. وهو مما يكشف لك أيضاً عن وجود الخبث في هذه الفرق كلها، ووجوب عدم الثقة ثقة مطلقة بأي شيء ورد فيها، بل لابد من التمحيص والتأكد والغربلة الشديدة. فلعل كل فرقة منها وضعت تلك الروايات حتى تشكك الأمّة في القرءان، ثم تعزز قيمة تراثها الخاص هي " كل حزب بما لديهم فرحون" بما لديهم هم وليس لدى غيرهم، فالقرءان عند الكل، لديهم ولدى غيرهم، فلا يتميّزون به. لكن وضعوا تراثاً خاصّاً يميّزهم ويفرّقهم عن الآخرين، كما قال الله " ما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم"، ومن ذلك وجود آثار دعاوى تحريف القرءان عندهم جميعاً. فمدار صناعة الفرقة على اختلاق أئمة واختلاف كتب خاصّة. ومدار المحافظة على الوحدة بإمامة رسول الله والرضا بالقرءان حكماً وإماماً، وكون الأمر شورى بين الأمّة.

ومن وجه آخر، ورود هذه الروايات في تراث الأمّة الإسلامية هو من أدلّة أمانتها عموماً. أي من وجود عنصر الأمانة فيها، حتى نقلوا هذه الروايات التي تطعن في دينها، لمجرّد أن البعض قالها ورواها.

الحاصل: الرواية قد تكون صحيحة وقد لا تكون، فإن كانت صحيحة السند فقد يكون متنها معلولاً ومنقولاً نقلاً خاطئاً أو يحتمل الخطأ لضعف بيانه، فإن كانت صحيحة السند صريحة المتن فإنك ستجد في متنها ما يردّ على دعوى تحريف القرءان بالزيادة والنقصان بوجه أو بآخر كما ضربنا له الأمثلة هنا. ولا أعرف رواية تخرج عن هذه الاحتمالات الثلاثة.

...

قالت: كيف نعرف وجود نور النبي في الولي؟

قلت: بطريقين، الأثر والجوهر.

أما طريق الأثر، فهو للعامّة والخاصّة على السواء. وذلك بالنظر في كتب الولي وكلامه، لأن النبي نفسه عرفنا نبوته بالنظر في القرءان "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرءان لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً". فكما عرفنا النبي بكتابه، كذلك نعرف وارث النبي بكتابه.

أما طريق الجوهر، فهو للخاصّة فقط. وذلك بالكشف. فكما عرف بعض الخاصّة النبي عبر إشراق نور النبي على قلوبهم، فعرفوه بالنورانية وذاته القدسية، فكذلك يعرف الخاصّة الولي بشهود آثار هذا النور في قلوبهم وبالكشف عن جوهر الولي بالرؤيا أو بالمشاهدة في ما بين النوم واليقظة وبالإلقاء في القلب وبنحو ذلك من الفتوحات الإلهية التعريفية "أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي"، فكما عرّف الله الحواريين برسوله، فكذلك يعرّف الله الصادقين بورثة نبيه.

مثل ذلك في الطب. كيف يعرف الناس الطبيب الحقيقي من الزائف؟ العامّة والخاصة يعرفونه بأثر تطبيبه في أبدانهم، يذهبون إليه بالمرض ويرجعون من عنده بالعافية بإذن الله، فأبدانهم أدلّة طبّه. أما الخاصّة وهم الأطباء وطلاب الطب على اختلاف درجاتهم، فلأنهم يمتلكون جوهر الطب أيضاً فيستطيعون معرفة قيمته ودرجته العلمية بقدر ما بحسب مستواهم هم. فالمريض الجاهل يعرف الطبيب الحاذق برؤية أثره في بدنه، والطبيب يعرف الطبيب لاشتراكه معه في أصل فنّه.

...

عرشه عظيم لأن حكمه على الكل، وكريم لأنه يعطي الكل، ومجيد لأن إرادته نافذة في الكل، "ذو العرش المجيد. فعّال لما يريد".

...

في القرءان:

كان الحفظ على الله والعلم على الناس.

فصار العلم على الله والحفظ على الناس.
انتكست الأمور.

"كان الحفظ على الله" لقوله "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"، فكان "العلم على الناس" لقوله "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب". وثقوا بالحفظ الإلهي فاشتغلوا بالاستفادة من العلم القرآني.

ثم انقلب الأمر. فصار "العلم على الله" لقولهم: الله أعلم بمراده في كتابه، ونحن لا نستطيع أن نعلم، ولا نقدر على التعلّم. فصار "الحفظ على الناس" إذ صاروا يشتغلون عموماً بنقل الألفاظ وحكاية الأقوال القرآنية الصورية فقط وهي شغلهم الشاغل عموماً.

...

خذ الكتب من ظهر الحمار، ولا تأخذ فكر الحمار عن الكتب.

خاطرة خطرت لي حين قرأت تعليقات السلفية والوهابية على الأحاديث النبوية تصحيحاً وتضعيفاً.

...

...

قال: ارجو الدعاء لي بعملي الجديد اول يوم بعد بكرة الاحد. عمري صار ثلاثين وما وصلت لربع الاستقرار المادي.

قلت: احمد ربك واعمل حسابك على ان الاستقرار المادي النهائي في القبر إن شاء الله فلا تعذب نفسك بهموم مالها داعي

اعمل الي ربنا مقدرك عليه وأحسن في عملك وتوكل على الله
وقل كل يوم قبل ما تخرج للعمل "اللهم ما قدّرته لي من رزق في هذا اليوم فيسّره لي مع الراحة لقلبي وبدني".

وإذا ضاقت عليك الأمور فاستغفر الله واتق الله واجعل الاشتغال بالدين والدعوة مركز أشغالك في حياتك، والماديات وسائل وليست غايات.

وإذا هجمت عليك الهموم، فقارن وضعك بوضع مَن هو أقل منك، صحة ومالاً وغير ذلك.

...

أرسلي لي رؤيا فيها ذكر مريم ونوح وسألت تأويلها فصبرت عدّة أيام فلم أفهم منها شيئاً فقلت لها: لا أدري.

إن شاء الله تكون خير وتجدي حقيقتها في حياتك.

...

العادة تكرار، والتكرار كثرة، والله واحد، فلابد لمعرفة الله من تجاوز وخرق العادة.

العادة الجسمانية تتمثّل في الأكل والشرب والجماع والنوم. وخرقها يكون بالصيام، ومنه جاء رمضان. من هنا تتجاوز جسمك، وتترقى إلى النفس.

النفس لها عادة، والعادة النفسانية تتمثّل في مزاجك وأخلاقك الذميمة، وهي ما تميل إليه حين تترك نفسك لتفعل ما تشاء عفواً بلا وعي بميزان الطريقة. وأساس العادة النفسانية يتمثّل في الغضب والبخل والجبن والكسل والعجز. ومن هنا جاء الحلم والكرم والجهاد والاجتهاد والصدع بأمر الله حتى آخر نَفَس. بهذه تتجاوز نفسك، وتترقى إلى الروح.

الروح لها عادة، والعادة الروحانية تتمثّل في الكتب والأشخاص الذين تأخذ عنهم أفكارك. وخرق العادة يكون بترك الكتب والمعلمين، ودخول الخلوة متجرّداً عن كل عقيدة وأستاذ، خالياً فارغاً، متوجهاً بالكلّية إلى الحق تعالى ليهب لك من أمره النوراني ما يشاء، منتظراً فرجه باطمئنان وتسليم. الروح اعتادت السرعة في أخذ الفكرة، والعجلة في قياس الجديد على معتقداتها القديمة، وإرجاع كل مسألة إلى الأستاذ أو المرجع الديني أو الفلسفي الذي نشأت على التعلّم منه. خرق كل هذه الأمور هو أساس خرق العادة الروحانية، وبذلك تتجاوز روحك، وتترقّى إلى السِرّ.

السرّ له عادة، وهو أن يرى الله في صفات معينة فقط، كأن يعرف الله في صفات الجمال دون الجلال، أو الجلال دون الجمال، أو يُقيّد الله في تجليات مخصوصة فلا يعرف الجمال مثلاً إلا في تجليات معينة دون سواها وإن كانت هذه أيضاً من تجليات الجمال، وكذلك في بقية الصفات. فالاقتصار على شهود الله في صفات معينة، والانحصار في شهود تجليات الله في مظاهر معينة، هذه عادات السرّ. وخرقها يكون برؤية الله في كل الصفات، وشهوده في جميع التجليات، والإيمان به بواسطة كل العقائد والصور المحدودات. السرّ عادته حصر الله في حد، وخرق عادته برؤية الله وراء كل حد وعين كل حد. فإذا رأيت الله في كل وجه، وأينما توجّهت، حينها تكون قد خرقت عادة سرّك، وتجاوزت السرّ، وإذا أنت في الحضرة الإلهية، فتسمع من ثَمّ نداء "لمن المُلك اليوم" ولا مجيب إذ لا يوجد إلا الله، فتسمعه يجيب نفسه "لله الواحد القهار". بل تسمعه يسأل الكل "لمن المُلك اليوم"، فتجيب جميع الأعيان الثابتة في حضرة العلم الأزلي ذاكرة بلسان الغيب المطلق "لله الواحد القهار" وهو مجلس الذكر المتعالي

حيث كل شيء يسبّح بحمده ويؤمن به وحده لا شريك له. وهنا نهاية الوصول وثمرة خرق عاداتك.

...

قالت: هل الأفضل أن نكون في مجتمع ديني شكلاني سطحي أم في مجتمع علماني يؤمن فيه كل فرد بانفراد صادق مع نفسه وفيما بينه وبين ربّه؟

قلت: كوننا نضطر إلى وضع المسألة بهذه الصورة الثنائية حصراً هو بحد ذاته دليل المرض المستشري في البشرية. الحق أنه يوجد اختيار ثالث، وهو أن نكون في مجتمع تشكّل دينه بانبعاث ظاهري طبيعي من عمق قلوب أفراده وإيمانهم الصادق فيما بينهم وبين ربهم. وفي هذا المجتمع تكون الأكثرية حامية لعدم إكراه الأقليات في أي أمر ديني، مع كون الأكثرية تتمثّل دينها في مجتمعها ودولتها بإيمان مشترك طوعي.

فمَثل سؤالك كمثل إنسان يقول: أيهما أفضل أن تكون في نادي رياضي لا يوجد فيه إلا أناس مجبورون على التظاهر بممارسة الرياضة والواقع أنهم أهل سمنة وكسل وبغض للرياضة، أم الأفضل أن تكون في نادي رياضي أكثريته لا تبالي بالرياضة مع وجود أناس صادقين يمارسونها كنمط حياة؟ والجواب الجواب، وهو: الأفضل أن يجتمع أهل الرياضة فعلياً لتشكيل نادي، مع السماح لغير الرياضيين بالدخول والاشتراك أيضاً مع وضع حدود لهم بحيث لا يؤثرون على الرياضيين في عملهم، مع تركهم لكي يعملوا ما يشاؤون بعد ذلك الحدّ الأدنى من القيود الذي يسمح للرياضيين بممارسة الرياضة بانتظام واستقرار واشتراك.

أن يكون أهل الدين أفراداً منعزلين في مجتمع لا يمثّلهم ودولة لا تعبّر عنهم يعني بالضرورة الواقعية، بغض النظر عن التصورات النظرية، أن يكون أهل الدين تحت سيطرة غير أهل الدين في أمرهم الاجتماعي والسياسي. الأساس النظري يوجب عدم طغيان فئة على فئة، لكن الواقع العملي المشهود هو أن أهل الدنيا سيضعون القيود على أهل الدين، وأهل الدين لن يجدوا تعبيراً صادقاً عن نفوسهم في مجتمعهم ودولتهم التي يدعمونها بالتواجد فيها وبإمدادها بالعمل والمال والولاء.

الأرض واسعة، فأهل الدنيا يمكن أن يجتمعوا لإقامة مجتمعاتهم ودولهم التي تمثّلهم، وعليهم أن يتركوا أهل الدين لإقامة مجتمعهم ودولتهم أيضاً، مع شرط عدم إكراه أحد على الدين أو في الدين.

...

قالت: لماذا على المسيحي واليهودي أن يقبل بأن يعيش في دولة إسلامية بينما لا يستطيع المسلم التسليم بدولة مسيحية ويهودية؟

قلت: لأن من كمال المسيحي واليهودي أن يكون محكوماً، لكن من كمال المسلم أن يكون حاكماً.

وذلك لأن المسيحي مثله الأعلى قال "مملكتي ليست من هذا العالَم" وقالوا "أعط ما لله لله وما لقيصر لقيصر" فحكموا على أنفسهم بأنهم لا حظّ لهم في السياسة ما دامت الدنيا من حيث الدين.

واليهودي عقيدته الأصلية السليمة تقضي عليه بالبقاء في الشتات حتى يأتي المسيح المخلّص له والذي سيجمعهم في أرض الميعاد الفلسطينية، بالتالي حكموا على أنفسهم أنهم لا حظّ لهم في السياسة ما دام مسيحهم مفقوداً من حيث الدين.

بينما المسلم مثله الأعلى قال "إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها فإن أمّتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها". وفي عقيدته الأصلية السليمة من مصدرها الأصلي يقرأ " ليستخلفنهم في الأرض" ويقرأ "ومَن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون".

ثم يسوع المسحيين صُلب لما كان في الدنيا فكان مقهوراً تحت سلطة دولة غير دولته. وموسى اليهود لم مات خارج بيت المقدس ولم يستطع إقامة دولته بنفسه. أما محمد المسلمين فقد ظهر وانتصر وأقام دولته وحكم بنفسه ومكّن الله له في الأرض في عصره.

ويشهد لهذا أنه من يوم محمد إلى يومنا هذا بقي للمسلمين دولة بل دول في الأرض هم فيها أغلبية من حيث الاجتماع ولهم السلطة من حيث السياسة، بينما اليهودي على الأقلّ عاش من غير مجتمع ودولة تمثّله لنحو ألفين سنة، حتى جاء الصهاينة الملاحدة الكفرة بالدين ليزعموا أنهم مجتمع ودولة يهودية وليسوا كذلك بل هم يفخرون وأكثرهم يفاخر ويعلن بأنه علماني لا ديني وأكثرهم لا حظّ لهم في اليهودية كديانة أصلاً، كذلك المسيحي عاش لقرون بغير مجتمع ودولة تمثّله حتى جاء الروماني الطاغية الزنديق وبدأ بالتلاعب بالمسيحية وجعلها رومانية ثم تسلسل الأمر إلى يومنا هذا حيث توجد مجتمعات ذات أغلبية مسيحية لكن لا توجد دولة واحدة مسيحية حقاً وإنما هي إما دول رومانية وإما طغيانية وإما علمانية هذا في الجملة. إذن، أسانيد المسلمين في الحكم السياسي متصلة من يوم النبي إلى يومنا هذا بغير انقطاع، بينما أسانيد اليهود والمسيحيين منقطعة.

ثم شريعة المسلمين قامت عليها فعلياً وفي ضوء التاريخ والمشهود للكل عشرات الدول والامبراطوريات، فهي شريعة واقعية عملية صالحة لإدارة شؤون الأفراد والجماعات والدول داخلياً وخارجياً. بينما ليس للمسيحي شريعة يمكن أن تتمثّل في دولة، وما لديهم من أحكام شرعية هم أنفسهم لا يستطيعون تفعيلها في دولة بل لعله لا تقوم دولة أصلاً على أساسها لعدم مناسبتها لشؤون السياسة الواقعية أصلاً. كذلك اليهودي، ففي فجر التاريخ المشهود

المعروف لم يستطيع إقامة تلموده مثلاً في واقع سياسي دولي عالمي، وما يُقال عن الماضي هو في أقصى الأحوال دعاوى عنده وليست مشهودة للكل، ففي أحسن الأحوال شأنه ضعيف في هذا الباب.

ثم في الدولة الإسلامية استطاع اليهودي والمسيحي وغيرهما من العيش بأديانهم عموماً بسلام ورقي، وفي الحالات المتطرفة النادرة المسيئة لهم كان ذلك بسبب عدم تطبيق المسلمين لأحكام الشريعة التي يعلمونها ويعلمون شرعيتها وليس بسبب الشريعة ذاتها. وأما الدولة اليهودية والمسيحية، فلا يُعرَف في الواقع ولا يُشهَد أنها قامت بنحو سمح أصلاً باستقرار دين غير دينهم فيها بشكل عام. ولا أقلّ أنهم ضعاف في هذا الباب ولا يوازون المسلمين فيه.

فمن جميع الجهات المعتبرة، المسلم عريق في الحكم وبدون الحكم تدينه ناقص ودينه مُنتَقَص. وأما اليهودي والمسيحي، فإذا تُركوا ودينهم الشعائري والشخصي والأسري في ظل دولة إسلامية، فلا يشعرون بنقص حقيقي في ظل الظروف الراهنة، ولينتظروا ما هم منتظرونه ثم لكل حادث حديث.

باختصار: المسيحي مملكته من الملكوت فقط، اليهودي ينتظر المسيح ليحكم، وأما المسلم فله المِلّة والدولة.

...

تعليم القرءان قد يكون مباشرة وغير مباشرة.

مباشرة بأن نقرأ الآيات وندرسها. وغير مباشرة بأن نقرأ كتب أخرى ونفسّرها في ضوء القرءان ونُرجع مسائلها إلى الآيات القرآنية ونراها في ضوئه.

المباشرة في قوله تعالى "ولقد ضربنا للناس في هذا القرءان من كل مَثَل لعلهم يتذكرون".

غير المباشرة في قوله تعالى "ولا يأتونك بمَثَل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا".

لذلك أقوم أحياناً بمجالس قراءة قرءان، أحياناً بمجالس قراءة كتب أخرى إسلامية وغير إسلامية. حتى أعتاد وأصحابي على الحياة بالقرءان باستمرار، فلا نقع في ثنائية "قرءان وغير قرءان"، بل نحيا في وحدة القرءان المطلقة.

كمال صاحب القرءان أن يقرأ القرءان ويقرأ بالقرءان.

...

من أكبر مشاكل في ما يُعرَف بالإسلام السياسي اليوم هي أنه إما يكفر بروح الإسلام من أجل سياسة الإسلام وهم الأكثرية، وإما يؤمن بروح الإسلام لكنه يجعل الروح وسيلة من أجل إقامة سياسة الإسلام فهو يؤمن بالروح فعلياً لأنه يراها أداة فعالة في تجييش العواطف

وترسيخ الحكم واستقرار نفوس الأتباع وتحصيل تضحياتهم في سبيل إقامة سياسة الإسلام. الإسلام السياسي يدور ما بين الكفر والانتكاس، يكفر بالروح أو هو منكوس على رأسه بحيث جعل الرأس قدماً والقدم رأساً.

المشكلة الأخرى، وهي وحدها كافية لإبطال المشروع كله، هي أن القلّة التي تؤمن بروح الإسلام لا سند حقيقي لها في أمر الروح، وليس فيها شيء حقيقي من نور النبوة أصلاً. يعني بالنسبة لها "الروح" هي مجموعة من العواطف والأفكار الذهنية، وسواء اعتقدها الرؤساء أم لم يعتقدوها فالمهم عندهم توصيل هذه الانطباعات للأتباع والفدائيين. ليس لهم صلة حقيقية بالله والنبي والقرءان العلي، وتكفي نظرة في وجوههم لمعرفة ذلك، ومَن أشكل عليه فما عليه إلا أن يسمع أصواتهم.

...

نقلت له كلاماً من كتاب صادق الشيرازي الذي ذكره لي من قبل في الأصول، ص ٣١٥ وفيه يذكر أدلة الإجماع المحصّل البسيط {الوجه الثاني. الثاني: دليل السبر والتقسيم، وحاصله: إن مخالفة الواقع المحتمل في مؤدى الإجماع لا يخلو من ثلاثة كلها منفية: أحدها: احتمال تعمّد الكذب وهو منفي عقلائياً بوثاقة المجمعين. ثانيها: احتمال الجهل، وهو منفي بكونهم أهل خبرة، لا يحتمل الجهل فيهم احتمالاً عقلائياً. ثالثها: احتمال الخطأ في حدسهم جميعاً طرّاً، وهو منفي عقلائياً لاتفاقهم، ونفيه لدى العقلاء أقوى من نفي الخطأ الحسّي لدى الثقة الواحد، لدى النفس في الظواهر، ولدى المتكلّم في خطأه في القول.} انتهى.

ثم علّقت على ذلك فقلت: هذا صاحبك الشيرازي

أعحبني كلامه هذا الذي يهدم في أساس دعوى الشيعة فيما يتعلق بالصحابة.

فهم يدعون أن عموم الصحابة إما كذبوا وإما جهلوا وإما أخطأوا في أمر الإمامة.

مع أنه هنا يعتبرها خلاف بناء العقلاء.

اللهم إلا أن يعتبر فقهاء الشيعة أو أصحاب الأئمة، أوثق أو أعدل أو أعقل من فقهاء الصحابة وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.

وفي ص٣٢٤ في سياق آخر قال

(ولاشك أن وجود المعصوم في الأمة يجعلها معصومة طبعاً)

وفيه تدعيم لقيمة الأمة من عصر النبي، وهم الصحابة عموماً.

فقال: الجميل في طريق الإمامية هنا هو ما يسمونه "الحكم العقلائي" وهو أخص من الحكم العقلي، ومعناه الحكم بما يحكم به العقلاء، كمثال "العقل" يجوِّز أن كل الأطباء في العالم قد

يخطئون بكيفية جراحة القلب ويكونون جاهلين بها جهلاً تاماً، هذا عقلياً جائز، ولكن عقلائياً هذا محال، إذ يحكم العقلاء بأنه من الممتنع أن كل أهل الفن جاهلون بكيفية جراحة القلب وأن غيرهم هو الأعلم بها، ولأن البناء العقلائي يقضي باعتبار أهل الفن والخبرة والرجوع إليهم، فيجب عقلائياً الرجوع إليهم ويكونون هم بأنفسهم دليلاً لا أنهم كاشفون عن الدليل، والعاقل كما هو معروف لو أراد أن يفهم في فن أو علم يرجع لأهله، لو أردت أن تفهم اللغة العربية ترجع لأهلها أنفسهم، نعم العقل يجوِّز أن يكون ثم هناك بَقَّال أمريكي يفهم في العربية أكثر من كل علماء اللغة وتلاميذهم العرب، ولكن العاقل لا يجوِّز ذلك إذ أعلم الناس بعلمٍ من العلوم أو فن من الفنون هم أهله .

فهناك حكمان: حكم العقل وحكم العقلاء .

هو حتى بدليل صادق الشيرازي هذا الذي في الأعلى، فعلى بناء العقلاء لا يلزم الرجوع للمعصوم للكشف عن الواقع او عن الحكم عموماً، لأنه بدليله يكون الإجماع برأسه دليلاً، فلا يشترط فيه العودة او الاتصال بالمعصوم، ولكن نعم هم المسألة عندهم أن الأمة معصومة ليس بالذات بل بالغير، لماذا؟ لأن الإمام من الأمة بالضرورة وهو معصوم، فإن ثبت وجود معصوم في الأمة فتكون الأمة معصومةً به، أي تكون معصومة بالغير .

بالمناسبة مثال الأطباء ممتاز جداً، لو قلنا:

عموم الأطباء إما كذبوا وإما جهلوا وإما أخطأوا في أمر جراحة القلب.

وكلا هذه الوجوه منفيه عن الأطباء عقلائياً.

وأيضاً إضافة ليس لها علاقة بالإمامة بل بالنبوة، لو نتأمل فإننا يمكن لنا اثبات النبوة عقلائياً، نقرأ كتاب الذي يدعي أنه نبي، فأنت تعرف علوماً وأسراراً وأحكاماً وأموراً كانت غائبة عنك، فيقع في نفسك أنه نبي حقاً من عند الله، حكم العقل يجوِّز أنه ليس بنبي، ولكن حكم العقلاء يمنع أن لا يكون نبياً، لأن هذه العلوم والأسرار والغيبيات والأخرويات لا يكون المرء عالِماً بها مُخبِراً عنها مُبَلِّغاً لها إلا لو كان من أهلها .

أنت تقرأ كتاب طب لأبقراط مثلاً، تجد فيه معلومات وأسرار ودقائق وملاحظات الخ... فيقع في نفسك أن أبقراط طبيب، نعم يجوِّز العقل أن أبقراط ربّما دجّال أو صاحب حظ فقط، ولكن العقلاء ينفون ذلك فعقلائياً لا يجوز.

والفرق بين الحكم العقلي والحكم العقلائي أن الحكم العقلائي هو تطبيق للحكم العقلي، يعني الحكم العقلي حكم مجرد كلي أما الحكم العقلائي هو تطبيق ذلك الحكم الكلي على الجزئيات، إذ ما فائدة العقل لو لم يفدنا بالجزئيات وكان مجرد أحكام كلية ؟

طبعاً هنا ربّما يعترض شخص ويقول بناء العقلاء هذا تكون معرفته بالاستقراء، والاستقراء لا يفيد إلا الظن فكيف يكون حجة ودليلاً برأسه !

نقول: حفظت شيئاً وغابت عنك أشياءُ، إذ إن الاستقراء بالأساس عائد لحكم عقلي كلي، وهو (أن الاتفاقي لا يكون أكثرياً) بمعنى لو وجدنا مثلاً أكثر أهل الطب مجمعون على حكم معين في جراحة القلب فلا يمكن لنا أن نقول "هذا أتى بالاتفاق" يعني بالصدفة، بل نقول هذا الاجماع من الأكثرية لا بد له علّة ، إذ لماذا الأكثرية أجمعوا على هذا الحكم تحديداً ولَم يكونوا أقلية؟ فالعقل بنفسه يحكم أن ذلك ليس أمراً بالاتفاق والصدفة بل لا بد من علّة، وبهذه العلّة نقول أعلم الناس بعلم من العلوم هم أهله، فأعلم الناس بالطب أهل الطب.

وقد قال معتزليٌّ أعرفه ذات مرة:

للهِ درُّ العقل من رائدٍ

وصاحبُ في العُسرِ واليُسرِ

وحاكمٍ يقضي على غائبٍ

قضيةَ الشاهدِ للأمرِ.

ما البرهان على أن الاتفاقي لا يكون أكثرياً ؟ نقول التالي:

أن تكون الأكثرية مجمعةً على حكم من الأحكام أمر ممكن، بمعنى قد تجمع الأكثرية على حكم وقد لا تجمع، وعليه فإن أجمعت الأكثرية على حكم ما فإننا نعرف ضرورةً أنه ثمّ علّة رجّحت كون الأكثرية مجمعةً على هذا الحكم، والقول بنفي العلّة يلزم منه الترجيح بلا مرجّح وهو باطل .

فأنت تجد أن ثم طبيب حكم بحكم، تذهب لطبيب آخر حكم بنفس الحكم، تذهب لطبيب آخر حكم بنفس الحكم أيضاً، فتبقى تكرر الأمر تجد عند كل طبيب أنه يحكم بنفس الحكم، فلو كان الامر اتفاقياً لَمَا كان دائمياً أو أكثرياً .

قاعدة (الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً) هي التي تخرجنا من مشكلة الاستقراء هذه. وقد تم تقريرها وبيانها في الأصول الحكمائية .

وفتح لباب المناقشة: الشيعة أنفسهم ناقشوا فكرة (بناء العقلاء) أو (سيرة العقلاء) أو (البناء والسيرة العقلائية)

من أهمهم الآخوند والخوئي والمظفر مثلاً أقتبس من الشيخ المظفر قال:

«بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأُمور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة وإعمال الرأي والاجتهاد كالشؤون الهندسية والطبية».

وشذرة أيضاً ابحثوا فيها حبيبنا سلطان لو أردتم

السيرة سيرتان:

١- بناء وسيرة عقلائية .

٢- وبناء وسيرة متشرعية .

ويدخل بكل بناء وكل سيرة امور ومباحث

مثلاً أحد هذه المباحث مبحث "حجية صاحب اليد" ، كيف يعني؟ مثلاً أنت تريد استجار شقة، وصاحب الشقة قال لك يوجد تسريب في السقف، انت ترتكز على قوله وتأخذ به، لماذا؟ لأنه صاحب اليد . وهكذا مباحث وراء مباحث وجميع هذه المباحث الأصولية حتى الاطلاع عليها لوحده مفيد إن شاء الله

(ونقل صورة فيها كلاماً للخراساني فيه "ثم إنه لا يذهب عليك جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، يكون بديهياً جلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، وإلا لزم سد باب العلم على العامي مطلقاً غالباً، لعجزه عن معرفة ما دل عليه كتاباً وسنة، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلا لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلته..") ثم قال: وهذا عمدة ما قاله الآخوند الخراساني رحمه الله في اثبات حجية بناء العقلاء وهو من كتاب (كفاية الأصول) ص٤٧٢ .

يعني دليله عليه أنه من الواضحات، وتوضيح الواضحات من الفاضحات.

فالرجوع لأهل الخبرة مركوز في أذهان العقلاء والإنسان مجبول عليه بما نسميه "الفطرة الارتكازية".

حتى دليل الخوئي في حجية صاحب اليد هو من باب الاسناد إلى الفطرة الارتكازية . فارتكازك فطري أنت مجبول عليه بحكم طبعك الإنساني .

هذه شذرات ونقاط مفيدة لنا ولكم بإذن الله.

قلت: هذا الكلام حسن في باب العقليات، خصوصاً فيما يتعلق بأمور العلم الطبيعي والمعاشي، المبني على التجربة الحسية، والذي يتبين ولو بعد حين فائدة أحكام أهل الفن فيه بصورة طبيعية دنيوية.

لكن الكلام في الإجماع يتعلق بأمور غيبية وأخروية وعواقب قد لا تظهر لكل أحد ولا لأكثر الناس في الدنيا بدليل "أكثر الناس لا يعلمون".

ثم أحكام الشريعة تؤخذ من الكتاب في الأصل، وما يتبعه من السنة. وتبيَن صواب وخطأ أهل الرأي فيهما غير راجع بالذات إلى الحس، بل حكمه النهائي إلى الله والآخرة. فكيف نثق برأي أكثرية أهل الرأي الديني الآن في الدنيا.

ثم هذا الكلام عن "أهل الفن" يصلح في مثل الطب ونحوه من العلوم الموحدة عالمياً بشكل عام.
لكن كيف ينطبق على علم الدين الذي ما هو "فن" موحد.
فحتى يتم القياس بينهما لابد من اعتبار اتفاق علماء الدين مطلقاً في الأمم كلها، أو على أقل تقدير اتفاق علماء الأمة الإسلامية.
بينما الشيرازي وطائفته يعتبرون اتفاق "فقهاء الشيعة" فقط، بل الأظهر اعتباره فقهاء الشيعة الإثني عشرية من دون الإسماعيلية والزيدية مثلاً.
فما الحل برأيك؟

قال: بارككم المولى على تعليقكم الفاضل، ولدي بعض الاسئلة هنا أريد أن أفهم أكثر منكم حبيبنا سلطان: أتقصدون بقولكم أن هذا الكلام يصلح في باب العقليات، لأنه يمكن التأكد منها بالنسبة لأهل الفن أنفسهم أم لمن يتبع أهل الفن ويرجع إليهم أم لكلا الطرفين؟ وهنا أرى أنه يجب شرح شيء بخصوص ذلك، لو نتأمل كلام الآخوند رحمه الله فهو يجعل اتباع أهل الفن والعودة إليهم أمر بدهي فطري، بمعنى حين انا اتبع أهل فن ما في أحكامهم التي ضمن هذا الفن، فلا يشترط في ذلك قابلية أن اتأكد أو عدمها، إذ حتى لو لَم اتأكد من أحكامهم بنفسي فيصح اتباعي لأهل الفن، لأن مناط اتباعي لأهل الفن والعودة إليهم بالأصل عائدٌ إلى صعوبة أن اتأكد؛ [يقولون في ذلك أنه لو كان كل طرف يجب عليه أن يتأكد فهذا يؤدي لاختلال النظام وإعاقة أمور المعيشة ونحو ذلك]، فبالأصل مناط اتباعك لأهل فن من الفنون هو أنه يعسر عليك أن تحيط بكل الفنون جملةً وتفصيلاً، فإن أردت معرفة حكم من الأحكام ضمن فن من الفنون فتعوِّل الأمر على أهله، فهنا في حق الذي يتبع أهل الفن لا يشترط قابلية التأكد من عدمها وما ينحو نحو هذه القابلية . هذا أولاً.
وكما أنه لا يشترط التأكد، كذلك لا يشترط الحس للتأكد، نعم قد تكون الأمور الحسية والطبيعية أظهر والأمور العقلية أو الأمور الإلهية أخفى، ولكن لا يشترط في اتباع أهل فن أن تكون أحكام فنهم ظاهرةً بواسطة الحس، وكما قلنا لا يشترط حتى أن تكون ظاهرة للمرء بالأصل بغض النظر عن كونها ظاهرة بالحس أو بالعقل أو غيرهما . فهنا السؤال أخي سلطان أتقولون بأنه لكي نتبع أهل فن ما يجب أن تتوفر سبل التأكد من أحكامهم لنا ؟
ثانياً بخصوص قولكم أن الإجماع فيما يتعلق بالأمور الغيبية والأخروية قد لا تظهر لكل أحد ولا لأكثر الناس، أقول لا إشكال في ذلك، السؤال هل هي تظهر لأهل الفن أم لا؟ فإن كانت تظهر لهم فلا معنى لقولنا أنها لا تظهر لكل أحد أو لأكثر الناس، فمناط اتباع اهل الفن

هو أن هذه الأمور لا تظهر لكل أحد أو لأكثر الناس، بل حتى لو كانت تظهر لأكثر الناس فيكفي أنها لا تظهر لكل أحد حتى يتبع أهل الفن سواء كان أهل الفن أكثر الناس أم أقل الناس، وفطرياً وبديهياً الأعمى يعود للمبصر ويرتكز عليه لكي يعرف طريقه - نعم العمى والبصر أمر حسي ولا نقول الأمور الحسية كالأمور الغيبية ولكن الشاهد من القول هو الارتكاز والتعويل على من يعرف - فالجاهل يرتكز على العالِم سواء كان هذا العلم الذي يمتلكه العالِم في مرتبة الحس أو العقل أو مافوقهما من المراتب .

وأما دليل "أكثر الناس لا يعلمون" فلا أراه في محله على أن هذه الأمور لا تظهر لهم في الدنيا، لأن ثم فرق بين ماهو حاصل وبين قابلية الحصول، مثلاً لو قلنا "أكثر الناس لا يؤمنون" هذا إخبار ليس حكم بنفي قابلية أن يؤمنوا، فهم لديهم قابلية حصول الإيمان ولكن الحاصل أنهم غير مؤمنين.

أو بمثال أقرب لو قلت: "زيد لا يعلم" أهذا إخبار عمّا هو حاصل أنه لا يعلم أم نفي لقابلية حصول العلم له (=زيد)؟

فالآية لا تنفي قابلية أن يعلم أكثر الناس بل تخبر أن أكثرهم لا يعلمون فقط.

ثالثاً قولكم أن أحكام الشريعة تؤخذ من الكتاب في الأصل وما يتبعه من السنة، فنعم وهذا هو الحق، وكل حكم يخالف الكتاب نضربه بعرض الحائط ولا قيمة له، وكما قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف) .

الآن هنا سؤال بخصوص قولكم (وتبين صواب وخطأ أهل الرأي فيهما غير راجع بالذات إلى الحس)

السؤال هو: أتقصدون أنه لكي نتبع أهل فن من الفنون فإن اتباعنا لهم مشروط بالتأكد وحصراً التأكد الحسي حتى يصح ذلك الاتباع؟ والسؤال الثاني: هل تقصدون أن أهل الفن أنفسهم لو لم يكن لهم الحس للتأكد في أمور فنهم فلا قيام لفنهم؟ إذ وسائل التأكد ترجع لكثير من الأمور وليست ترجع فقط للحس حتى نختزل التأكيد به حصراً، أم ماذا ترون مولانا ؟

أما هنا فنحن نتحدث حصراً عن الأمة الاسلامية، يعني حصراً عن أمة الدين الاسلامي لا أمة كل دين، فحين يقولون "اهل الفن" لا يعنون بهذا الفن كل دين بل الدين الاسلامي حصراً والملّة الاسلامية ويعنون بالفن أي "الفقه"، الآن هنا علماء وفقهاء الأمة الإسلامية كيف يرونهم هم ؟ أنظر هم (=الإمامية) وليس فقط صادق الشيرازي والشيرازيين عموماً، يرون الأمر كالتالي : [سأقتبس بعض السطور المفيدة في فهم المسألة]

(ثم نقل صورة فيها كلام للميرداماد "وكأن من على جبلّة الاستقامة وغريزة الإنصاف وهو ممن بمسالك أصحاب الأديان خبير بصير، لا يستنكر أن الشيعة-الخاصّة الإمامية-هم أولئك

المتمسكون بهم من الفِرَق لا غير، وأن العامّة-وأعني بهم مَن عداهم على الإطلاق ولا سيّما الجماهير-متخلّفون عن السفينة. وخارجون عن الباب ونابذون أهل البيت وراء ظهورهم، وأيضاً هم على وضعيات أصولهم الموضوعة، غير مستيقنين فوزاً ولا نجاةً، بل إنما يخمنون رجماً بالغيب ويخرصون ما لا يعلمون") ثم قال: من كتاب [تقويم الإيمان] للميرداماد ص١٩٧-١٩٨. فهذه هي رؤيتهم، وبالتالي حين يقولون "أهل الفن" فلا يضمّون كل الفِرَق والطوائف لهذا الفن، بل فقط الإمامية المختصّون بهذا الفن، فالفقه نعود لأهل الفقه فيهم لو كنا جاهلين بالفقه، نعم هم يقولون لو أنت تريد أن تتعلم بنفسك لا مشكلة لا يجب عليك التقليد التقليد ليس واجباً ولكن الفطري البديهي لو أنت ليس لديك علم تذهب وتأخذ العلم من أهله، تريد أن تتعلم بنفسك لا يعارضون ذلك. فهنا دائرة البحث في الفن صارت أوضح وأدق لكي نفهم رؤيتهم، فإنهم يحصرون الدائرة في الإمامية وفقط وهم أمة الاسلام - أمة الإجابة - على قولهم فهي المعنية. لا كل أمة تدخل في هذا الفن ولا كل فرقة وطائفة من أمة الاسلام - الذين هم من أمة الدعوة المنتسبين للإسلام - حتى يدخلون في هذا الفن .

فهل الإمامية يحصرون الأمة أو الفقهاء فقط في الإمامية؟ نعم و لا ؛

نعم من جهة أمة الإجابة، ولا من جهة أمة الدعوة . فالأمة الإسلامية يقسمونها لقسمين .

الأمر مثل الطب، هناك جامعات معتمدة وجامعات غير معتمدة، لو درس فئة من الناس الطب من جامعات غير معتمدة وليست مؤهلة ولكن يتخرجون كأطباء منتسبين للطب، وفئة أخرى درست في جامعة معتمدة ومؤهلة لتخريج أطباء خبراء عالِمين في فنّهم وعلمهم، فهنا الأطباء أو أمّة الطب ستنقسم لأمة يعتد بقولها وأمّة منتسبة انتساباً للطب، فمن أين نأخذ هذا العلم وهذا الفن (=الطب) ؟ من الأمّة المعنية القابلة أن نعتد بها .

هكذا الأمر ، وعسى أن يهدينا الله لأقرب من هذا رشدا .

قلت: بالنسبة لأهل الفن: لأن أهل الفن عموماً بإمكانهم التأكد منها، وحتى عامة غير أهل الفن يمكنهم الاطمئنان نحو دعاوى أهل الفن بالتجربة المباشرة التي يجدونها حين يقبلون أعمال أهل الفن فيهم.

مثلاً: أطباء أمريكا لو ادعوا دعوى طبية فأهل الطب في العالم بإمكانهم التأكد منها واختبارها بدرجة أو بأخرى. وكذلك المرضى في أمريكا والعالم بإمكانهم وجدان أثر تلك الدعوى في أنفسهم، ولو من باب الاستقراء وحال الأكثرية تحت مفعول تلك الدعوى كدواء السعال مثلاً.

أما دعوى الآخوند أن العودة لأهل الفن أمر بدهي فطري، فليس كذلك من كل وجه. أصل العودة لهم إرادة المصلحة بواسطتهم، والمصلحة سيتم معرفة تحققها من عدمه الآن في الدنيا، ومع كثرة تجريب الناس لهم تتبين قيمتهم في الجملة وقيمة أفراد أهل الفن خصوصاً كمدح الناس لطبيب وذمهم لطبيب آخر بسبب تجريبهم له.

ففي الحقيقة: الخاصة والعامة أهل الفن، لكن الخاصة بالدراسة والتجربة، وأما العامة فبالتجربة دون الدراسة. والتجربة طريق علمي معتبر، "في التجربة علم مستفاد" كما يروى عن سيدنا علي عليه السلام. والعامة أهل تجربة للفن وأهل دراسته، فهم علماء بهذا القدر أيضاً. علماء بأثره وإن لم يعلموا كيفية وضعه تفصيلاً.

أما عن دعوى اختلال النظام والمعيشة وما شاكل: فكلها عين دعاوى تأسيس الكهنوت ووضع المشركين، وهل سلّم العوام للسادة والكبراء وأطاعوهم إلا بعين هذه الحجة التي لم تنفعهم في الآخرة.

بل قد يقال بعكس هذه الدعوى: كلما قلّ عدد المنتقدين للفن من وجه دراسته أو من وجه أثره، كلما أدى إلى فساد أهل الفن وتساهلهم وسعيهم لاستغلال العامة. وهذا أقرب للواقع البشري.

فجواباً على سؤالك الأول: نعم لابد من توفر سبل للتأكد من أحكام أهل الفن. وتوجد سبل متعددة، بعضها أكثر كاشفية من بعض. وبالنسبة للقياس بين فنون الدنيا وفن الدين، فالفرق جوهري ومهم. القياس مأخوذ من الحال مع فنون الدنيا، الغالب عليها الحس والمصلحة المدركة من العامة بدرجة أو بأخرى. فقياس ذلك على الدين جوهرياً لا يصح، فهو قياس نع الفارق الخارق.

كذلك مثلاً قياسك اتباع الأعمى للمبصر: فهذا يفترض سبق معرفة حقيقة العمى والبصر، والأعمى يعرف أنه أعمى ويدرك الفرق الآن بين قيادة المبصر من قيادة أعمى مثله (مثلاً، مع قيادة المبصر، يصل لبيته أسرع، لا يقع في حفرة..الخ).

وأما دليل "أكثر الناس لا يعلمون": فنعم طبعاً الكلام عن عدم القابلية، بالتأكيد لكل نفس القابلية للعلم بدليل "كلا سيعلمون". لكن الكلام عن الحاصل في الدنيا غالباً، "إن تتبع أكثر مَن في الأرض يضلوك عن سبيل الله"، الكلام هنا عن سبيل الله تحديداً، ولم يقل عن كل سبيل حق ولو سبيل الدنيا، فكما قال النبي لهم "أنتم أعلم بأمور دنياكم" وكما هو مشاهد من معرفة عامة الناس بشؤون دنياها، وكما تشهد له أحوال الدول الآخذة برأي الأكثرية فهي أكثر أمناً واستقراراً وسلاًمة من دول "التعويل على أهل الفن" السياسي تعويل العميان.

أما عن سؤالك الثاني: بالتأكيد لا شرط للحس، فالتأكد يدور مع موضوعه. إلا أن الدين تتعارض فيه دعاوى أهل "فنه"، وفن الدين أهله من جميع الآدميين. وهذه نقطة لا يمكن تجاوزها والتغاضي عنها فهي أساس البحث.

لا يكفي اختزال الناس بعد استعمال قياس الطب والهندسة في الأمة الإسلامية، ثم اختزال الإسلامية في الشيعية، ثم الشيعية في الإمامية، ثم الإمامية في الاثني عشرية، ولعلك إن نقبت تجد اختزال الاثني عشرية في الأصولية دون الاخبارية، ثم الأصولية ..في الشيرازية !

هذا شغل وهابية، تكفير مَن عليها، والحكم بهلاك كل من سوى أهل الحظيرة الخاصة.

وغريبة أن يصدر شيء من هذا من مثل الميرداماد الذي تقول عنه "ولي الله".

فنعم كما تقول "الأمر مثل الطب". لنكمل القياس.

ما هي الجامعة "المعتمدة"؟ ما وجه الاعتماد وممن؟

في الدنيا، الاعتماد مبني أساساً على نجاح الطريقة من حيث أثرها الأكثري في الناس عموماً، وكذلك من حيث نقد مختلف الناس الذين يستحيل تواطؤهم على الكذب والجهل عمداً لاختلاف البقاع وتضارب المصالح وسعي كل طبيب لمصلحته في الجملة.

فمثلاً: لنفترض أن جماعة أسسوا جامعة طبية في الهند اعتماداً فقط على ما يعرف بالطب التقليدي الشعبي، وجعلوا عمدتهم كتاب القانون لابن سينا، وضربوا بعرض الجدار كل نظرية ودستور آخر. نعم، لن يبالي بهم أهل الطب العالمي الغربي، لكن تفعيلهم لنظرياتهم سيُظهر مدى صدق وجدواها. فلو تبين أنهم أرخص وأنفع للأبدان فسيبدأ الناس بالميل لهم طلباً لمصلحتهم، وسيضطر أهل الطب الآخر النقاش معهم في نظرياتهم وتجاربهم.

الآن، هذا كله بمعزل عن الدين والفقه منه خصوصاً. فإن جوهر الحجة لن يظهر بما يقارب حتى هذا الظهور لا للمختلفين مع بعضهم من أهل الفن الديني ولا من عوام الأتباع والمراقبين إلا في الآخرة.

حتى الخلاف بين الاخباري والأصولي، وبين الشيرازي وغير الشيرازي، لن يتبين لهم إلا بعد الموت أو على أقرب تقدير ظهور الإمام المهدي.

بل الأدهى، أن علم الأصول أصلاً نمى عند السنة، وهم السواد الأعظم في كل عصر، ومنه أخذ الإمامية، وكذلك علم الحديث. وهذا أحد مآخذ الإخباريين على الأصوليين. فضلاً عن أن ممارسة الأصوليين تنقض أساس دعوى الإمامية من وجود معصوم يبين بدلاً من عقل يدرس النصوص ويستنبط. وينقض أساساً آخرا وهو دعوى توحيد الأمة بالإمام فإذا بالأصوليين منهم أنفسهم يختلفون فيما بينهم بما لا يحصيه إلا الله ثم الراسخون في العلم بدرجة ما.

حجة أخرى: قد سبق تقرير أن الاتفاق لا يكون أكثرياً. حسناً، لو كان فن الفقه مقصوراً على الإمامية، وكونهم الفرقة الناجية بزعم بعضهم، فما بال الأمة الإسلامية عموماً وصلوا إلى كل ذلك الصواب الموافق حتى لما عليه الإمامية في الأصول والفروع؟ الأمة لم تأخذ بدعاوى الإمامية في الإمامة، ومع ذلك وصلت إلى كل تلك الحقائق في كل باب والتي الإمامية نفسهم عيال عليهم فيها. بالصدفة؟ لا يصح لكونه أكثري ومنتظم عبر العصور.

الحاصل:

لا وجه لقياس الدين على الطب وما أشبه في هذا الباب من الاحتجاج.

ولا وجه لحصر فن الدين والفقه في الأصوليين من الاثني عشرية من دون الأمة الإسلامية.

نقطة أخيرة: الشيرازي نفسه نقل مصدقاً لحديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم "قولوا لا إله إلا الله تفلحوا". فكيف بعد ذلك يزعم أن أهل لا إله إلا الله لن يفلحوا؟

إن قلت: بشروطها ومن شروطها الإمامة. قلنا: زيادة على النص، ثم تحتمل كل إضافة لصغير وكبير في الدين بدعوى الشرطية وفيه تكفير مَن عليها كما فعل أعراب الأمة في القديم والحديث "اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً".

ومَن أضاف شرطاً للنجاة ليس في ظاهر كتاب الله فقد ادعى على الله بغير علم، فإن هلك أحد فهو أقرب الهالكين.

لاحظت شيء آخر في كلام الشيرازي: وهو قوله بأن أكثر المسلمين غير عدول. فضلاً عن قول الميرداماد بهلاك غير الإمامية من المسلمين.

أقول: اقرأ "قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أُنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون".

هؤلاء الإمامية كسروا حجية القرءان هذه حين ساووا بين المسلمين وغيرهم في ذلك الحكم. يعني بطل هذا الاحتجاج بأن أكثر الكتابيين فاسقين والمفهوم منه أن أكثر المحمديين غير مؤمنين ، وإلا لبطل الاحتجاج لو كان أكثر الطرفين من الفاسقين.

ولو قيل: كان ذلك حكم الآية في الماضي وبطل. قلنا: "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه" فهو حق في الماضي والمستقبل.

عند هذه المرحلة أرسل لي تسجيلات صوتية مطولة لكن فكرتها يمكن تلخيصها في بعضة أسطر، ثم قال: سرِّعوا الصوتيات إن أردتم كي لا يتعبكم الاستماع حبيبنا سلطان

كان الكلام عن:

١- هل التقليد عندهم نقلي ام عقلي ؟
٢- هل التقليد عندهم واجب ام ليس بواجب؟
٣- هل قول الإمامية في التقليد هو بناء للكهنوت ؟
٤- هل يمكن لأي مرء أن يكون من أهل الفن؟
٥- هل هناك قابلية أن نفهم الكتاب والسنة ؟

فقلت: لا حبيبنا
اكتبلي الكلام من فضلك
لأني أريد نقل الحوار لكتبي.

ثم قلت بعدها بأيام: أخي كمال، استمعت لكل التسجيلات.
مبدئياً، في المستقبل إن شاء الله، معي أم مع غيري من أهل الدرس، اجتهد في تلخيص وعدم تكرار فكرك.كل ما شرحته يتلخص في بضع جمل،
وحتى هذه الجمل متعارضة مع بعضها ومع الواقع ومع الأمثال الصحيحة.
أريدك أن تفكر أكثر. ولا تدافع عن فكر أحد مجرد دفاع مستميت ومع اعتبار التكرار كأنه حجة في نفسه.
هذه نصيحة أخ في الطريق حبيبنا. اجتهد أكثر في هذا الباب.
أما بالنسبة لما ذكرته تفصيلاً فسأجيبك عنه إن شاء الله لما أجلس.

فقال: مرحباً حبيبنا سلطان، جزاكم الله خيراً على نصيحتكم وهي على العين والرأس، ولكن أريد التنويه على شيء، وهو أنني لست في موقف "دفاع" عن فكر بعض الإمامية الذين يأخذون بالتقليد بهذه الحجج، ولكنني أرد على ردكم على حججهم هذه، وأقول أنها ليست في محلها، بمعنى أنني فقط أقوم بشرح أقوالهم لكم أخي سلطان، ثم أنتم قمتم بالرد على أقوالهم، فأنا شرحت من أقوالهم نفسها أن ردكم هذا ليس في محله ومردود عليه، فلو طرح شخص ما حجة عن اثبات الدين المسيحي جيد، فقمت أنا بنقل حججه لكم، وقمتم أنتم بالرد على حججه، ثم شرحت لكم أن ردكم على حججه ليس في محله ومردود، هل هذا دفاع عن النصرانية؟ كلا بل هو تصويب، ويدخل من باب الإنصاف، وبالمناسبة أنا عن نفسي لا أعترف بالتقليد بل وليس كل الإمامية يعترفون بالتقليد ولهم ردودهم حتى على حجة بناء العقلاء هناك رد، ولكن ردهم في محله، أما ردكم أخي سلطان شرحت لكم أنني لا أراه في محله ولا يعني

ذلك أنني أدافع وأتبنى التقليد، بل لدي حجج تهدمه وتهدم أكبر حجة لديهم وهي العمدة "بناء وسيرة العقلاء"، هناك ما يهدمها.

الإنصاف والتصويب والاستدراك ليس دفاعاً، وأما التكرار فاسمحوا لي أخي سلطان وأعذروني سأقول أنه ظلم لي أنكم ترون أنني أعتبره كأنه حجة فأنا لم أكن في مقام دفا ع حتى أقدم حجج بل كنت في مقام الشرح، وكثيراً في مقام الشرح ما يقع التكرار، نعم وقوعه لا يعني صوابه، فلذلك نصيحتكم كما قلت على العين والرأس أحبابنا أرجو من الله أن يرفع عني ذلك برحمته حتى يسهل الأمر علي وعلى غيري وعلى الأفاضل أمثالكم، زادكم الله وحماكم ورفع قدركم.

لم يكن لدي انترنت والله، ولكن لا مشكلة سأقوم بتلخيص الذي في التسجيلات حتى تنقلوه في كتبكم، حاضرون لكم أخي سلطان.

وكل عام وأنتم بخير مقدَّماً.

قلت: وأنت بخير حبيبنا والأهل والأحباب.

بالنسبة للرد على كلامي: لم أجد كلامي مردوداً عليه، لكنك رددت على شيء آخر.

الرد على كلامي يكون بذكر نقطة أنا ذكرتها بحججها وتبيان وجه الخطأ فيها.

ففي تلخيصكم يا ليت تفعلوا هذا حتى أكتب ردي عليه قبولاً أو رفضاً. إن شاء الله.

وحبيبنا أنا ما قلت التكرار عندك حجة، قلت "كأنه" حجة. دقق في كلامي كله أكثر، وفكّر فيه أكثر، قبل الرد عليه.

وحين تشرح لي نقطة أخي كمال، أنا مع جهلي بأمور كثيرة إن شاء الله لا أكون من الجهل بحيث أحتاج عشر دقائق من شرح فكرة واحدة.

فكّر في حججي أكثر، وركّز، ثم انظر في مختلف أوجه توجيهها للحق، ولا تبحث عن وجه باطل ثم تسترسل فيه، وهو مردود بنفسه ومردود عندي وعندك ومردود حتى بنفس شرحك له، كما سأبين إن شاء الله لاحقاً.

أنصف كلامي قبل أن تنصف كلام الإمامية أو غيرهم الذين أنت نفسك مختلف معهم.

والآن بعد أن جلست للكتابة بفضل الله وتفرغت لم أجد جوابه ولذلك سأكتب جوابي إن شاء الله مع تلخيص ما ذكره في تسجيلاته أثناء الرد:

الجواب:

المسألة الأولى: في بيان حجّة التقليد.
تقول أخي كمال أن التقليد "عقلي بحت" ليس نقلياً. "لا يوجد دليل نقلي عليه. لماذا؟ لأنه ممتنع أن يوجد" وتشرح تقرير الإمامية كالتالي: تعويل الجاهل على العالَم لا يمكن أن يكون بالكتاب والسنة، لأن القول بوجوب الرجوع للمرجع الأعلى يعني الفقيه مثلاً يدل على أنك لا تستطيع أن تفهم الكتاب والسنة، وأنا أناقض نفسي إذا أعطيتك دليلاً من الكتاب والسنة، فلولا عجزك عن فهم الكتاب والسنة لما أمرتك بالرجوع للمرجع وأهل الفن. وتحكم بأن هذا تناقض. كالذين يقولون بوجوب الرجوع للعالِم هو قوله تعالى "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"، فهذا تناقض لأن المفترض أننا لا نفهم الآيات. وتنسب ذلك إلى كبار المحققين الأصوليين.

أقول: مبدئياً، بعد نقاشنا الطويل عن ماهية التناقض، استغربت أنك تعجّلت في اعتبار هذه الحجّة مشتملة على التناقض، وأنت الذي يبحث عن وجوه لرفع التناقض ! فكيف غاب عنك وجه رفع التناقض هنا وهو قريب بإذن الله جدّاً، بل مفهوم لعموم الناس.

وجه رفع التناقض هو التمييز بين فهم وفهم. العامّة لا يفهمون أعماق الشريعة، لا يفهمون كل أبعاد الشريعة، لا يفهمون دقائق الشريعة. ليكن ذلك كذلك. لكنهم يفهمون السطوح والظواهر والأمور الكلية وكثير من الأمور التفصيلية أيضاً. ويمكن تفهيمهم ذلك بالشرح والبيان إن كانوا لا يفهمونه، كما تجده واقعياً حين يتخاطب الناس مع بعضهم البعض، بل حتى كما يشرح بعض الأطباء للمرضى شيئاً من مرضهم وكيفية علاجهم ويجيبون على استفساراتهم بنحو يناسب عقولهم ويكون من الحق أيضاً. إذن، عدم فهم العمق لا يعني عدم فهم شيء بالمطلق، ولا يعني عدم إمكانية التفهيم بالشرح والبيان. مثلاً "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"، لا يكاد يوجد عربي بل ولا حتى إن ترجمتها للانجليزي أو السنسكريتي إلا وسيفهم مجمل ما تدلّ عليه الآية وخلاصة رسالتها من ربط السؤال بعدم العلم، والأمر بسؤال فئة خاصة، وما أشبه. فيرتفع التناقض ببيان وجهين للفهم، وكذلك ببيان إمكانية الفهم بعد الشرح. فيصح على ذلك الاستدلال بايات وروايات وحتى حجج عقلية مع العامّة أيضاً من غير أهل الفن.

من المغالطات الأخرى بل الطوام في ذلك الاحتجاج هو اعتبار العامّة في حكم الدواب بالأصل. يعني عجماوات لا تفهم شيئاً ولا تعقل دليلاً. الآن، هذا بالنسبة للمسلمين والتعامل مع المسلمين وإنشاء أمّة الإسلام على هذا الأساس، هو جريمة أي جريمة. "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا" هذه الآية في المشركين، لكن الذي نراه في بحوث التقليد هذه أنها صارت في المسلمين. تماماً كما أن "وأن أكثركم

فاسقون" في الكتابيين صارت على يد أمثال هؤلاء الأصوليين ومنهم الشيرازي منطبقة على المسلمين، فإنه يقول بأن أكثر المسلمين غير عدول، وكما قال الميرداماد بأن كل مَن عدا الإمامية من الهالكين، ثم إذا عرفنا أن عامّة الإمامية مقلّدة وهم تبع محض للفقهاء، والمقلّد كالملحد لا حظ له في علم ودين بالحقيقة لأنه لا يعقل بنفسه أصلاً كما سبق في تقرير الحجّة، بالتالي كان المعنى هو أن كل مَن سوى فقهاء الإمامية من الهالكين أو في حكم الملحدين والجاهلين بالذات. طامّة.

من أوجه إبطال تلك الحجّة أيضاً هو أنها غير منتجة لما يريده أصحابها. كيف؟ تقول أن العامّة لا تعقل دليلاً وأنه يجب عليها عقلاً الرجوع للعالِم. السؤال: أي عالِم بالضبط؟ كيف سيعرف العامّة أن الشيرازي أو الآخوند هو مصداق "العالِم"؟ إن قلت: نظروا في العلم فعرفوا أنه عالِم كما قال سيدنا علي "اعرف الحق تعرف أهله"، بطل التقليد لأنهم صاروا من أهل الفن الذين يعرفون أهل الفن. وإن قلت: بالصدفة، يعيشون في بلد يكون مرجعها هو الآخوند الخراساني. نقول: نكتة حلوة، جرّب حجّة أخرى. ولا حجّة أخرى. اللهم إلا أن يقال: عصابة من السياسيين والمتدينين يسيطرون بالقهر على منطقة ما ثم يقولون لعامّة أهل تلك المنطقة " يجب عليكم اتباع الشيوخ تقليداً". وهذا هو الحاصل عادةً. وإلا فلا حجّة أخرى غير التعامل معهم كالتعامل مع البهائم سواء بسواء. فلماذا يتبع عامّة الإمامية شيوخ الإمامية أصلاً؟ بل لماذا صاروا إمامية أصلاً؟ فلا يمكن أن يقال: اجتهدوا في معرفة أصول الدين فعرفوا الحق مع الإمامية فصاروا إمامية ثم صاروا مقلّدة في الفروع. لأنا نقول: قد سبق لك أن أثبت جهل هؤلاء وعدم قدرتهم على الفهم أو عدم تفعيلهم لقدرتهم على الفهم لأنهم في شغل دنيوي أو عجز ذهني أو غير ذلك. ومن المستبعد إثبات جهل العامّي بالفروع مع إثبات علمه بالأصول، فهذا من إنكار الأدنى مع إثبات الأعلى، وهو سفه، كأن تقول بأن شخصاً يستطيع أن يحمل ألف كيلو على ظهره لكن لا يستطيع أن يحمل مائة كيلو من نفس المادة، بل الأمر أشدّ حتى من ذلك. الذي يملك عقلاً يعرف به أصول الدين، يملك عقلاً يعرف به فروع الدين. فلا مفرّ بناء على حجّة الإمامية تلك التي تحكيها إلا القول بأنه على العامّة أن تقلّد في أصول الدين وفروعه معاً. وإذا قلنا بذلك بطل دين العامّة كله، وصاروا مجرّد ألعوبة بيد مَن يتفق صدفة أن يسيطر عليهم سياسياً واجتماعياً.

ثم إن قولك أن حجّة التقليد عقلية بحتة يتعارض مع وصفك للعامّة بأنهم لا يعقلون الكتاب والسنة. وذلك لأنك جعلت العامّة يعقلون الفلسفة ! فلابد من إثبات قدرة العامّة على تعقّل الفلسفة الأولى حتى يؤمنوا بالإلهيات والنبوات والمعاد في الجملة، ثم يعقلوا تحقق النبوة في سيدنا محمد، ثم يعقلوا تحقق الوراثة في أهل البيت، ثم يعقلوا الغيبة الصغرى والكبرى والرد

على كل الحجج المناقضة لذلك، ثم يعقلوا صدق صدور توقيع المهدي-بعد تعقل ولادته وبقائه- بوجوب الرجوع لرواة حديث أهل البيت، ثم وثم وثم، وبعد ذلك تقول للعامّة "إلى هنا كفاية ! الآن يجب التقليد لأنهم لا تعقلون". تعقّل فنّ العقليات أعلى من وجه من تعقّل فن الشرعيات، ولابد من إثبات تعقّل العامّة لفن العقليات أو مشاركتهم فيه حتى يصيروا من أهل الدين. وأما إن أوجبت عليهم التقليد في العقليات أيضاً، فبأي شيء توجبه؟ بالقهريات !؟ هذا كلام كله فارغ ومبني على معاملة العامّة كالدواب لا غير.

ثم هو يتناقض مع سيرة شيوخ الشيعة أنفسهم في مجالسهم ومحاضراتهم العامّة، فلماذا يتكلّمون مع العامّة بذكر آيات وروايات إذن؟ لماذا يعرضون الحجج الرادة على أهل السنة وغيرهم على الملأ ويخاطبون بها أتباعهم؟ أليس من المفترض أن هؤلاء لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون سبيلاً ولا يفهمون نصّاً ولا فصّا.

هذه خلاصة المسألة الأولى التي طرحتها، وهي التقليد. ولا حجّة فيها لا على مباني الإمامية ولا على مباني غيرهم.

ثم لم تتعاطى مع الحجج التي ذكرتها أنا من التفريق ما بين فن الطب وفن الدين، ولا غير ذلك من الاعتبارات. انتبه أخي كمال، لا تنظر فقط للمسألة التي تعجبك وتطوّل فيها، بطائل أو بغير طائل. تعاطى مع الكلام كلّه، وفصّل فيه كلّه، إما بالموافقة وإما بالرد المفصّل بعد ذكر حجّتي وأنك فهمتها، ثم ردّ عليها إن شئت، كما فعلت أنا هنا مع كلامك. لا تُشرّق وتغرّب بعيداً عن صلب موضوع الحديث. أنا ذكرت فرقاً وأبطلت قياسك، فإن أردت الرد على ذلك فبيّن لي وجه ذلك، ولا تخرج عن الموضوع، واحذر من الميل نحو المجادلة للمغالبة فقط، ولا تعتبر التطويل بغير زيادة معنى ولا تحقيق فكرة شيئاً يُعوَّل عليه.

المسألة الثانية: في بيان عدم الكهنوت الإمامي.

كل كلامك في هذا الباب يدور حول جملتين وهي ما يلي:

الأولى: الإمامية لا يوجبون التقليد لكنهم يرونه حلّاً لوضع قائم وهو عجز عامّة الناس من العمّال عن تحصيل العلوم الشرعية.

الثانية: تفرّق بين الإمامية والكهنوت المسيحي مثلاً والدرزي بأن الإمامية يفتحون الباب لمن يريد التعلّم، بينما تدّعي أن أهل الكهنوت يمنعون التعلّم على العامّة.

أقول: كلاهما غير صحيح.

أما عن الجملة الأولى: الإمامية إما يمنعون التقليد على العامّة. وإما يجوّزونه، وإما يوجبونه. أما المنع فظاهر البطلان. وأما التجويز فيعني تجويزهم لعدم التقليد على العامّي،

وهذا خلاف بحث التقليد عندهم وخلاف الحاصل عندهم من اتخاذهم المراجع. فلا يبقى إلا الإيجاب. نعم، أنت ترى، بناء على الجملة الثانية، أنهم لا يوجبون بمعنى يفرضون فرضاً على كل مَن هو خارج المؤسسة الدينية أن يكون مقلّداً بحجّة أنهم يفتحون الباب للعامّة إن أرادوا التعلّم في الحوزة، وهذا عندي كلام لا معنى له. فلا يوجد كهنوت عادةً إلا ويفتح الباب للعامّة للانضمام إليه إن شاء، فيخرج عن وجوب التقليد. هذا منك تفريق لفظي بلا فارق واقعي. ألا يستطيع المسيحي أن ينضم إلى الكهنوت إن شاء؟ طبعاً يستطيع، البابا الكاثوليكي الحالي على ما أظنّ كان رجل أمن في إحدى وظائفه قبل الانضمام للكهنوت كما سمعت من بعضهم، وأيا يكن الحال فلن تجد كهنوتاً إلا ويقبل عادة انضمام الناس له بل لعله يدعو الناس للانضمام حتى تستمر المؤسسة. وكذلك الحال مع البقية. وكذلك الاسماعيلية وغيرهم. نعم قد يمنعون مَن هو خارج عائلة معينة من الترقي لمرتبة معينة في الهرم الكهنوتي، لكن هذا من باب الاستئثار وهو استثناء، بل لعلك تجد نفس الشيء في جميع الأهرام الدينية التي يتخذها أصحابها كوسائل رزق وسلطة. لكن في الجملة يقبلون الانضمام للتعليم. فلم تأت بشيء هنا أخي كمال.

ثم إن إيجاب التقليد هذا كعلاج للوضع القائم هو بحد ذاته المشكلة. وذلك من وجهين:

الأول أنه يكشف لك عن كون هؤلاء الشيوخ مجرّد أناس سلبيين يقبلون الوضع القائم بدلاً من السعي لتبديله وتجديده، يعني يستغلون السوء القائم بدلاً من السعي والمجاهدة لإحلال الحسن الواجب.

الوجه الثاني، وهو الأهمّ، إن تجويز التقليد في الدين يعني أن الدين صار حرفة ومهنة من المهن، بينما الواجب أن يكون الدين "حرفة" كل متدين، يكون هو الشغل المركزي لكل مسلم ومسلمة، وباقي أعمال الدنيا على الأطراف.

وقد تقرر عندك أيضاً أن الإنسان قابل للتعلّم، فالكلام ليس عن أصل القابلية لكن عن تفعيلها. حسناً، هذا إقرار بأنه من الظلم للإنسان عدم تفعيل قابليته هذه، لأن الله سمّى عدم تفعيل القابلية ظلماً كما في قوله في الجنّتين "كلتا الجنّتين آتت أُكلها ولم تظلم منه شيئاً". وهو فعلاً ظلم أي ظلم، أن يصير الإنسان حيوان مهني بدلاً من حيوان ديني له مهنة.

فالآن، كيف نفعّل هذه القابلية؟ إذا أوجبنا ما هو واجب أي طلب العلم من المهد إلى اللحد على كل مسلم ومسلمة، وصار هذا مركز الحياة الخاصة والعامّة، وما سوى ذلك على الأطراف والوسائل وله حكم الأدوات المعيشية، حينها سيضطر الكل على تحسين الأوضاع العامّة الاقتصادية والسياسية حتى تتلائم مع واجبات الحياة الدينية. وأما مع تجويز أو إيجاب

التقليد الديني، فسيكون ما كان وما هو كائن من السوء. إذن التقليد ليس حلاً لمشكلة قائمة بل هو ختم على المشكلة القائمة بالدوام والاستمرار بل والتزايد.

وأما قولك بأن الكثير من العمّال يشتغلون ١٦ ساعة في اليوم. فأوّلاً: هذه مبالغة، أكثر الناس في هذا العصر يشتغلون نحو ٨ إلى ١٠ ساعات. أنا نفسي الآن أعمل نحو ١٠ ساعات مات بين ذهاب وإياب واكتساب. نعم هو وضع لابد من تحسينه وتيسير أمور المعيشة للكل وتقليل ساعات العامل باستعمال التقنية الحديثة والنظم الاشتراكية في العيش، لكن تلك قضية أخرى ليس هذا محلّ تفصيلها. ثانياً، في الماضي وفي الحاضر، كم من عالِم كان فقيراً جدّاً أو كان يعاني في كسب العيش أو كان يكتسب ويمتهن ويكسب رزقه بالحرف والمهن، والأمثلة أكثر من أن تُحصَر، فعندك في الفقه أبو حنيفة، وفي التصوف الدسوقي، وإلى ما شاء الله ممن كان يمتهن الحرف المعتبرة عند الكثير شريفة أو حقيرة، وكل المهن شريفة ما دامت حلالاً تغني عن التكسّب بالدين. وعندك يوسف عليه السلام، من الاستعباد إلى السجن إلى إدارة الاقتصاد، فلم يمنعه ذلك من علم الدين وتعليمه. والأمثلة في حياة الصحابة كثيرة، وإلى يومنا هذا. بل مَن قصد طلب العلم، ثم منعه مانع اكتساب، فإن الله سيسدده وييسر له كما هي سنّته تعالى، والتي كشفها حين كلّم موسى من النار التي كان يسعى بها لعياله ولم يكلّمه وهو في خلوة في حوزة علمية فتأمل.

الحاصل: تمييزك بين كهنوت النصارى وغيرهم وكهنوت الإمامية لا وجه له. واعتبارك التقليد حلاً لا وجه له. واعتبارك الاجتهاد الديني العامّ مستحيلاً عملياً أو نظرياً لا وجه. فكل كهنوت يقبل الأعضاء، والتقليد بحد ذاته مشكلة وزيادة مشكلة، والاجتهاد في الدين من صلب الدين وهو مركز شغل المؤمنين الصادقين.

...

======
(مقالة الإلحاد: غير المؤمن غير المقاوم)
– – –
أرسل لي مقالة لملحد عربي يحتجّ فيها للإلحاد عموماً وخصوصاً ضد إله الإسلام، خلاصة ما فيها هذه الحجّة- وطلب الردّ عليها وقد كنت أخبرته من قبل أنه إذا وجد مقالة لملحد يريد ردّاً عليها فليبعث بها إليّ لانشغالي عن متابعة تلك الأقوال في وسائل التواصل الاجتماعي عموماً، وهذه الحجّة بعبارتي:
إذا كان الإله موجوداً، والإله يريد "إقامة علاقة" (هذه عبارته) مع الإنسان، والإنسان غير المؤمن "غير مقاوم" للإيمان، فلابد أن يتحقق الإيمان في هذا الإنسان.
بما أن الإنسان غير المؤمن غير المقاوم موجود، بالتالي الإله الذي يريد إقامة علاقة مع الإنسان غير موجود.

أقول:
مدار بطلان هذه الحجّة على فكرة واحدة أغفلها أو افترضها الخصم، وهي عدم تمييزه بين عدم المقاومة السلبية والإيجابية، وعدم تمييزه بين المقاومة اللاشعورية والشعورية، وعدم تمييزه بين المقاومة اللفظية والعملية.

حجّته تقوم على افتراض أن مقاومة الإيمان هي شيء واحد فقط. بينما الواقع والقرءان يشهدان على أن مقاومة الإيمان بأي شيء قد تكون سلبية وقد تكون إيجابية، وقد تكون لاشعورية أو شعورية، وقد تكون لفظية أو عملية.

الملحد يقول "أنا لا أقاوم الإيمان، أريد أن أؤمن، لكن الإله لا يجعلني مؤمناً". هنا الخطأ الأكبر في حجّته. بيان ذلك كما يلي:

الإنسان في الأصل فقر وعدم وجهل، لا يعرف شيئاً. انظر للبدن، البدن يميل نحو العدم بذاته، بمعنى أن الإنسان إذا ترك بدنه وشأنه فلم يفعل شيئاً للمحافظة عليه فإنه شيئاً بعد شيء سيتهالك ثم يهلك، فهو لا يأكل ولا يشرب ولا يتحرّك من مكانه، النتيجة بالضرورة ستكون الموت. كذلك العقل يميل نحو العدم بذاته، أي إذا تركته هكذا تركاً سلبياً، فالإنسان لا يعرف شيئاً كما تراه عموماً في الأطفال، ثم شيئاً بعد شيء وبالتعلّم وبالمجاهدة والمثابرة يبدأ بتحصيل شيئاً من صفة العلم. فإذا قال شخص "أنا لا أقاوم تحصيل معيشتي، فلماذا لا تعطيني الطبيعة المعيشة؟" الجواب: المعيشة متوفرة في الطبيعة لكن لابد من نوع من المجاهدة

والسعي. كذلك لو قال شخص "أنا لا أقاوم تحصيل العلم، أريد العلم، لكن العلم لا يدخل في عقلي وأنا منتظر له، فهذا يدل على أن العلم غير موجود"، فالرد كذلك: أنت في الواقع تقاوم دخول العلم فيك لأنك لا تسعى للعلم، لا تجاهد في سبيل تحصيله، لا تُعدّ عقلك ونفسك لتقبّل حقيقته. إذن حتى إن كنت بألفاظك تقول "أنا لا أقاوم المعيشة، أنا لا أقاوم المعرفة" فأنت بعملك تقاومه، بعدم سعيك تقاومه.

كذلك الحال تماماً بالنسبة للإيمان. وهذا نصّ القرءان، والنصوص كثيرة. وبما أن الملحد احتجّ ضد المسلمين وإله الإسلام، فسنذكر القرءان، وإلا لو لم يتعرّض لدين خاص لاكتفينا بالحجاج العقلي المجرّد.

مثلاً، بالنسبة للمعيشة. قال القرءان أن الله فرغ من كتابة أرزاق العباد، "وفي السماء رزقكم وما توعدون. فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون"، وكذلك قال "وهو خير الرازقين". إذن الله رازق ورزّاق وقد كتب الأرزاق وفرغ منها. الآن، لكي يحصّل العبد الرزق ما الذي عليه أن يقوم به؟ لابد من نوع سعي. قال "هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه"، لاحظ إذن جعله الأرض لنا ووضع رزقه فيها لا يعني أن الرزق سيطير من الأرض إلى فمك، بل لابد من نوع عمل إيجابي منك، "فامشوا في مناكبها" ثم "وكلوا من رزقه". فالرزق منه، لكن لابد من المشي منك.

وفي موضوع الإيمان تحديداً، قال مثلاً "والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين". لاحظ "جاهدوا فينا"، فهذا هو الشرط، ثم وعد "لنهدينّهم سبلنا". بالتالي لا يكفي "عدم المقاومة" السلبية، بل لابد من عدم المقاومة الإيجابية، أي لابد من المجاهدة، وليس أي مجاهدة بل المجاهدة مع الإحسان فيها "وإن الله لمع المحسنين"، فهذه المعيّة الإلهية الخاصة لا يجدها إلا المتحقق بالإحسان مع المجاهدة، وهذه ليست المعيّة الإلهية المطلقة لكل شيء " وهو معكم أينما كنتم"، فالله مع كل شيء سوى عرف الشيء ذلك أم لا. لكن معية الله الخاصة التي يكون معها حضور قلب الإنسان واستشعار الوجود الإلهي الخاص، فهذه خاصّة بأهل المجاهدة والإحسان. هذه الآية كافية لردّ حجّة الملحد الذي لا يميّز بين عدم المقاومة وبين المجاهدة. الإيمان لابد فيه من مجاهدة، وحين تجاهد ثم لا تجد الله ولا يهديك الله فحينها لك أن تقول "الله غير موجود"، بل وتزيد على ذلك بأن القرءان جاء بوعد كاذب وافتراء على الله لأنه قال على لسان الحق تعالى "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين".

مثال آخر، قال الله "اذكروني أذكركم"، لاحظ أنه قدّم ذكرك لله على ذكر الله لك. فهنا يتبيّن أهمّية عملك قبل انتظار الأفعال الإلهية الخاصة المتعلقة بك.

مثال ثالث، "ادعوني أستجب لكم" وقال "أجيب دعوة الداعِ إذا دعانِ"، فلابد من شرط الدعاء قبل حصول الاستجابة، وهذا في الأمور عموماً. كذلك الحال هنا، غير المؤمن الذي يريد الإيمان عليه أن يدعو الله ويرجو منه الإجابة. قد تقول: لكن هذا تناقض فكيف أدعو الله وأنا لا أومن بوجود الله أصلاً. نقول: لا تناقض، بل على أقلّ تقدير تفترض ذلك افتراضاً مبدئياً، ولو بأخذ ذلك تقليداً مبدئياً لعموم الناس شرقاً وغرباً قديماً وحديثاً الذين يؤمنون بالإله في الجملة، وكذلك بكونك أنت نفسك تتحدّث عن الإله ووجوده وتبحث فيه فله نوع من الوجود الذهني عندك وأنت تناقض في نفي وسلب الوجود عنه. ولذلك غريباً على الباحث العلمي افتراض وجود الشيء ثم النظر في صدق الفرضية بعد ذلك بالتجربة. كذلك الحال هنا، بل الأمر هنا أقرب. فأنت موجود، فمن باب أيسر وأولى أن يسهل على عقلك افتراض وجود مَن أوجدك حيث أنت لم توجد نفسك ولا أوجدت الكون، تعلم أن لا شيء من الكون إلا وهو مثلك في كونه محدوداً متغيّراً مقهوراً بأحكام وقوانين عامّة لم يضعها عموماً، هذه الفرضية أيسر من افتراض أي فرضية أخرى. الأمر يسير، قل: يا إله العالَم اكشف لي حقيقة الإيمان بك. ثم انتظر الفرج، فقد قال نبي الإسلام "انتظار الفرج عبادة"، ثم أنت وما يظهر لك، وقد قال القرءان "سيريكم آياته فتعرفونها" وقال "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق". الذي يهمّنا من هذه الفقرة هو أهمّية العمل من الساعي للإيمان، وأن عدم عمله هو بحد ذاته مقاومة للإيمان. بالتالي قول الملحد "أنا غير مؤمن غير مقاوم فلماذا لا يجعلني الإله مؤمناً" هو بحسب شرطه نفسه خاطئ، لأن شرط "غير مقاوم" غير متحقق فيه كما تبيّن، فإن غير الساعي مقاوم، غير المجاهد مقاوم بنفس سلبيته تلك.

مثال رابع، حتى في حدوث المصائب للإنسان، والإلحاد مصيبة في النفس، قال القرءان " قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير"، يعني قدرة الله متساوية النسبة لكل شيء، بالتالي حين يحدث شيء لكم فهذا الأمر في المحصّلة النهائية راجع لكم وبسببكم، كما قال "إنما تجزون ما كنتم تعملون" وقال "يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم"، وقال "مَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر" فالأمر راجع لنفسك وعملك ومشيئتك. فالله قادر على جعلك على أي شكل من الأشكال المتضادة، بالتساوي. فحين يحصل لك شيء معيّن منها فهذا الأمر راجع إلى نفسك بوجه أو بآخر، سواء فعلك المباشر أو غير المباشر أو حتى قابليتك للشيء، وفي المحصّلة النهائية الكبرى يرجع إلى حقيقة عينك الثابتة في العلم الإلهي، وليس هذا مجال تفصيل هذه المسألة أكثر، لكن أردنا بهذا تبيان أن "عدم المقاومة" للإيمان ليست بالسذاجة أو بالصورة التي رسمها الملحد في حجّته، على الأقلّ ليست كذلك بالضرورة وإنما يأخذ بمفهوم معين من عند نفسه ويعتبر أن ذلك يعبّر عن المفهوم المطلق الذي لا يمكن تصور فضلاً عن

تحقق غيره. باختصار، الملحد يستعمل كلمات تحتمل مفاهيم كثيرة، لكنه يأخذ ولو بغير شعور منه بمفهوم واحد منها فقط ثم يفترض أنه حجّة مطلقة. وسنأتي على أمثلة أكثر إن شاء الله من هذا الباب بعد قليل.

مثال خامس ونختم به، ونذكره من الأحاديث القدسية، وهي التي جاءت بوحي من الله لكن بصياغة كلام النبي. واخترت هذا المثال من هذا النوع فقط لتبيان مدى شيوع هذه الحقيقة في الإسلام. والحديث هو الحديث المشهور "مَن جاءني يمشي أتيته هرولة". لاحظ هنا أنه لابد أوّلاً من عملك أنت، عمل العبد، وهو "جاءني يمشي" فحين يبدأ هو بالمشي تجاه ربّه، حينها " أتيته هرولة" فالله تعالى يأتيه بنحو أسرع وأعظم وأكبر مما جاء به، وذلك من وجه على أساس الحسنة بعشرة أمثالها أو أكثر. بالتالي، الله لم يذكر أنه سيأتي الناس بدون أي استعداد أو إعداد أو سعي منهم بأي شكل، بل لابد أوّلاً من تحرّك الإنسان تجاه الله حتى يتحرّك الله تجاه الإنسان، بلسان المجاز طبعاً وليس اللسان المادّي للحركة.

الخلاصة، السلبية لا تنتج شيئاً عموماً لا في مستوى البدن ولا في مستوى النفس حيث يسكن أساس الإيمان. وهذا أمر مشهود مجرّب، يعرفه كل واحد بتجربته الذاتية المباشرة، بل ويستعمله في تصرفاته وتفكيره ونقده للآخرين أيضاً.

هذا بالنسبة لأصل حجّة الملحد التي نقلتها لي.

ثم توجد أمور تستحق التعليق في مقالته نذكرها تباعاً مع تعليق عليها إن شاء الله.

١-بشكل عام، كلامه العربي ركيك جدّاً ومزعج من حيث عدم وضوح عبارته ولا حتى وضوح تفكيره المنعكس في عبارته بغض النظر عن فصاحتها. فحتى لو تكلّم بالعامّية فلعله كان سيعرب عن فكره بصورة أوضح. وهذا أمر واضح في المقالة حرفياً من عنوانها وأنت نازل. مثلاً عنون مقالته {حجّة عدم مقاومة عدم الايمان}، والصواب أن يقول: حجّة عدم مقاومة الإيمان. فكلامه يدور حول عدم مقاومة الإيمان بالإله، وليس عدم مقاومة عدم الإيمان، فإن عدم العدم وجود، وسلب السلب إيجاب. فهذا جاهل في اللغة وفي المنطق معاً. وعجباً لمن هذا حاله كيف يتجرأ على مثل هذه المواضيع بل رأس كل موضوع مهمّ في الوجود والتاريخ الديني والفلسفي الإنساني أجمع، بل على التحقيق الموضوع الوحيد المهم بشكل مطلق وهو وجود الله تعالى الذي هو أصل كل شيء وأساس الدين كلّه كما قال سيدنا علي مثلاً "أوّل الدين معرفته". ولن أعلّق على باقي الأغلاط اللغوية والفكرية فهي كما قلت تبدأ من أول المقالة.

٢-قال الملحد-وسأُعدّل أغلاطه الإملائية فقط حتى يتضح الكلام مع وضع شيء من علامات الكتابة ليتضح المقصود فأنا أعينه في هذا ولا أنتقص منه- يقول الأخ

{هذه الحجة هي أقوى حجّة ضد أنواع معينة من الآلهة الشخصية وإله الإسلام الذي بشكل عام يُعتَبَر متسق أو غالباً}

أقول: إذا كانت هذه هي "أقوى حجّة" وقد تبيّن لك فيما سبق قيمتها، فتستطيع تصور مدى ضعف أو بطلان بقية حجج الإلحاد.

ثم قوله {الآلهة الشخصية وإله الإسلام}، فيها أكثر من خطأ. الإله في حقيقته يتعالى على الوصف بالشخصية، فإن الشخص عموماً وفي مثل هذا النوع من التعبير يعبّر عن نوع وجود محدود ومكيّف بكيفية خاصّة. لكن الإله الحق، وهو إله الإسلام، في حقيقته المتعالية يتعالى على كل حدّ وكيف، فلا حدّ له ولا كيف له. وهذا الأمر مُسلَّم عند عموم علماء المسلمين من شتّى الفرق، مع وجود شذوذ أقلّية قليلة كالمجسّمة الذين يشبّهونه بخلقه وبالموجودات عموماً، ولذلك نحن نسمّي مثل هؤلاء الشذاذ من الإسلاميين بالملاحدة أحياناً لأن عقيدتهم فعلاً تنتهي على الإلحاد ويمكن الاحتجاج للإلحاد بعقل معتبر ضدّها. وليس من الإنصاف الكلام عن " الإسلام" بأخذ عقيدة غير عقيدة الأغلبية، أو على الأقلّ ينبغي على الملحد أن يحدد أي " إسلام" يتحدّث عن إلهه، فيكون إطلاق عبارة "إله الإسلام" إن أراد به إسلام الأغلبية من مختلف الفرق فإن تشخيص الإله منفي عنه، وإن أراد إسلام أقلّية قليلة جدّاً فعبارته خاطئة منطقياً. فعلى الوجهين، عبارته مشكلة.

لكن الذي يريده هو بحسب ما فهمناه منه هو إثبات أن حجّته هذه تتعلق فقط بالإله الشخصي الذي يريد "إقامة علاقة" مع الناس ليؤمنوا به. على اعتبار أن العلاقة أمر شخصي، فلا يمكن إقامة علاقة مع إله غير شخصي، بالتالي حتى تستقيم الحجّة لابد من الاعتقاد بإله شخصي. الآن، حتى على تفسيرنا هذا لكلامه، لا وجه له. فإن "العلاقة" قد تكون على أكثر من مستوى ولها درجات. فالإله غير الشخصي هو الإله المتعالي، والعارف يعرف الإله المتعالي بسرّه المجرّد، كما يعرف الإله المتجلي بالأسماء والصفات بعقله وخياله وحسّه وبقية وسائل المعرفة العالَمية لديه. بعبارة أخرى، الملحد يجهل حقيقة أبعاد الإنسان المختلفة، وأن مراتب الوجود الإنسان متعددة، وأعلاها يتصل مباشرة بالإله المتعالي ويعرفه به، يعني يعرف الله بالله، ومن هنا يقال عندنا "العارف بالله" يعني الذي يعرف الله بالله، وكذلك يقال عندنا بوجود معرفة لله "من الوجه الخاص" بين العبد وربه. هذا أمر. ثم بالنسبة للملحد هو يعتبر وصف الإله بأنه شخصي يتناقض مع وصفه بأنه شخصي، وهذا وإن صحّ بحسب مرتبة من مراتب المعرفة، لكن المرتبة العليا منها هي مرتبة جمع الأضداد كما ذكرها بعض

العارفين بالله حين سألوه "كيف عرفت الله" فقال "بجمعه بين الأضداد" ثم قرأ آية "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"، فأعلى معرفة تنبني على معرفة الإله بوجه غير شخصي غير محدود غير مكيّف وهي معرفة التنزيه، وبوجه شخصي محدود مكيّف وهي معرفة التشبيه. الآن نعم، هذه المعرفة الجامعة للأضداد هي معرفة قلّة من كبار العارفين بالله الذي يُسلّم لهم الكثير جدّاً من المسلمين معارفهم وإن لم يجعلوها عقيدة رسمية عامّة لعامّة المسلمين، لكننا نذكرها لتعرف وجودها، ولتعرف أيضاً أن الاحتجاج بحصر بعض المسلمين للإله في شخصية محددة يوازيه منع أكثر المسلمين للشخصية عن الإله مطلقاً، ولإثبات بعض المسلمين لمرتبتين من معرفة الإله مرتبة اللاشخصية وهي الأساس ومرتبة الشخصية وهي فرع. والآيات القرآنية والروايات النبوية على إثبات المعرفتين كثيرة جدّاً. فأمّا معرفة التنزيه فمثل "ليس كمثله شيء" و "وهو العلي العظيم" و "لا تدركه الأبصار"، ومعرفة التشبيه فمثل "وهو السميع البصير" و "وهو معكم أينما كنتم" و "فأينما تولّوا فثَمّ وجه الله" وقول النبي عن الله "لا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنت" ثم يذكر سمع العبد وبصره ويده ورجله ولسانه. الخلاصة في هذه النقطة أن الأمر أوسع وأعمق مما يصوّره الملحد هنا.

٣-قال الملحد في شرح بعض مقدمات الحجّة، {أن هذا العالَم الذي نعيش فيه لا يعمل حسب ما يجب أو أنه لا يحتوي على الأشياء التي يجب أن يحتوي عليها إذا كانت الادعاءات التي عن الله صحيحة، تحديداً هي عن إذا ما كان هناك غير مقاومين غير مؤمنين}

أقول: هنا يبدأ الظهور الواضح للافتراضات المسبقة التي في ذهن الملحد، وهي افتراضات لا وجه لها لا عقلاً ولا شرعاً إن كان يتحدث عن الإسلام، ومع ذلك يأخذها كمُسلَّمات، ثم يبني عليها حجّته. فبدلاً من مراجعة افتراضاته، ونقد مُسلّماته، والتأكد من عدم وجود أي ثغرة فيها، ثم بعد ذلك الإحكام يبني حجّته، كلّا، تجد الملحد يأخذها كبديهيات أو شبه بديهيات ثم يحتجّ على وجود الإله.

يقول {هذا العالم الذي نعيش فيه لا يعمل حسب ما يجب}، ونقول: من أين جئت بما " يجب" أن يكون عليه العالَم الذي نعيش فيه؟ ثم حتى على فرض أنك جئت بما "يجب" أن يكون عليه من مصدر معقول مقبول، فما أدراك أن ما يجب غير متحقق؟ هنا سؤالان. الملحد سيترك السؤال الأول الأساسي، ويدخل في فرعه فقط.

بيان كلام الملحد كالتالي: المسلمون يدعون ادعاءات عن الله. هذه الادعاءات تقتضي أن يكون العالَم الذي نعيش فيه على شاكلة معينة. قد تعقّلنا ادعاءات المسلمين عن الله، ثم نظرنا في العالَم، فتبيّن لنا عدم اتساق الادعاء مع واقع العالَم.

نقول: لنفترض أن هذا كله صحيح. فماذا يلزم عن ذلك؟ الملحد يقفز مباشرة إلى افتراض عدم وجود الله. لكن أوّل وأيسر ما يمكن أن يقال هنا هو: عن أي مسلمين بالضبط تتحدّث؟ وعن أي ادعاءات تحديداً؟ ثم هل فهمت فعلاً ما قاله المسلمون؟ ثم هل تأكدت أنك نظرت في العالَم نظراً كافياً وحسمت الموضوع؟ أي ثغرة في أي واحدة من هذه الفقرات كافٍ لإضعاف أو إبطال الحجّة. والأمر كلّه يبدأ من {الادعاءات عن الله}. واللطيف أنه يجعل {الادعاءات} هذه بالجمع مما يشير إلى كثرة الادعاءات، فإن كانت كثيرة وليست ادعاءاً واحداً، فهل حجّتك هذه تصلح لنقض كل تلك الادعاءات أم ادعاءاً واحداً منها فقط؟ لنكمل لنرى إن شاء الله.

بالنسبة لادعاء المسلمين عن الله تعالى، فلا يوجد مسلم عموماً سيقول بأن الله سيجعل الإيمان جعلاً في نفس أي إنسان لمجرّد أنه "غير مقاوم" بالمعنى السلبي المذكور للمقاومة. ومن الآيات في ذلك غير ما سبق ذكره "وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون"، فهنا لابد من أمرين ليتحقق الإيمان، الأول هو التعقّل والثاني هو إذن الله، لذلك قال "يجعل الرجس على الذين لا يعقلون" ولم يقل: يجعل الرجس على الذين لم يأذن الله لهم في الإيمان. التعقّل وحده لا ينتج إيماناً، والإذن لا يأتي لغير المتعقّل فإن الرجس موضوع على الذي لا يعقل والتعقّل عمل من الإنسان. كما أنه لكي يُفتَح الباب لابد من الاستئذان فيعطي صاحب البيت الإذن بالدخول أو لا يعطيه، لكن لابد من قرع الباب أوّلاً حتى يخرج الإذن أو لا يخرج. التعقّل هو قرع باب الإيمان بالله، لكن إذن الله هو الذي به يُفتَح الباب. أما "عدم المقاومة" من غير المؤمن، فهذه لا هي تعقّل وعمل من طرفه، ولا هي رجاء في حصول إذن الله، بعبارة أخرى، قرآنياً هي مجرّد بقاء في العدم والظلمة. كما قلنا، هذه آية من آيات كثيرة جدّاً في القرءان، الذي هو كتاب الادعاءات الإسلامية الأكبر بل المرجع الحاكم على كل ادعاء آخر عند كل المسلمين. فليخرج لنا الملحد أين وجد في القرءان أو على لسان علماء المسلمين ما يخالف هذا المعنى حتى يؤسس حجّته عليه.

٤-قال الملحد ناقلاً لحجّته هذه عن مصدرها الفعلي وهو {شالينبيرغ وهو فيلسوف كندي شهير يقول في حجّته ما يلي:}

أقول: هنا مشكلة ملاحدة العرب عموماً، وقد توجد استثناءات. المشكلة هي أنهم مُقلّدة لملاحدة الغربيين ذوي الخلفيات المسيحية الخاصة واليهودية. بل الغالب أن يكونوا من خلفيات بروتستانتية تحديداً، هذه الملّة التي تشبه الوهابية وسط المسلمين، أو لنقل أن الوهابية يشبهونهم في أصل نظرتهم الدينية ونفسيتهم ومزاجهم العام، وهو نمط يقرب من المادية والسخف الديني أكثر من أي شيء آخر. وليس غريباً أن نشأت أعاظم دعوات الملحدين من

بلدان البروتستانت، أو مَن تأثر بما نتج عن الحركة البروتستانتية من الفكر الحداثي المادي السطحي الكمّي. فلا يغني شيئاً قوله {فيلسوف كندي شهير} فشهرته لا تنفع في شيء في هذا المقام. أشهر ملاحدة الغرب اليوم لا قيمة لهم فلسفياً عموماً. ولا يعرف الكثير من مقلّدة هؤلاء الآخذين عنهم أن ملاحدة الغرب الغالب عليهم هو أنهم حتى في إلحادهم يصدرون عن مقولات وعقائد مسيحية غالباً أو يهودية. حتى ملحدهم يفكّر كمسيحي وبروتستانتي غالباً، ويتجادل مع الأفكار البروتستانتية التي يسمّيها "الدين" أو يجعلها ولو لاشعورياً مرتكز تصوراته عن الدين والإله. والأمثلة في هذا الباب كثيرة جدّاً، نكتفي بما سيرد في هذه المقالة إن شاء الله. لنكمل. ما هي حجّة هذا الفيلسوف الكندي الشهير؟

٥-{حجّته مايلي: إذا كان الله موجوداً فإن غير المؤمنين غير المقاومين غير موجودين
غير المؤمنين غير المقاومين هم موجودون إذاً إن الله غير موجود}

أقول: هذا كما قلنا يفترض أن الله يعطي الإيمان لغير المقاوم بحسب دعواه اللفظية أو بحسب سلبيته العملية.

{غير المؤمنين غير المقاومين هم موجودون} كيف عرفت ذلك؟ أنت تعرف فقط على أحسن الأحوال نفسك، هذا إن عرفتها. فكيف تعرف مدى مقاومة أو عدم مقاومة غيرك. وما الذي يدور في نفوسهم وأعماق قلوبهم، وما أدراك ما الآيات والمكاشفات التي أعطاهم الله إياها فجحدوها ورفضوها وأنكروها بعدما جاءتهم؟ أنت لا تعرف ذلك إلا من نفسك فقط. بالتالي الكلام بلسان الجمع غير محقق برهانياً هنا.

ثم {إذا كان الله موجوداً} صورة الحجّة تتعلق بالوجود فقط، ولا علاقة لها بكيفية فعل الله وصلته بالعالَم والعباد. فالمفروض أن يقول: إن كان الله موجوداً، وكان من شأنه أن يعطي الإيمان لغير المقاوم له، بتعريف المقاومة بأنها الإرادة السلبية للإيمان مع أو بدون التلفظ بإرادة الإيمان. والمفترض أن "فيلسوفا" سيبيّن ذلك ويحتج له، ولا أقلّ أنه "كندي" و "شهير" أيضاً. إذن صورة الحجّة باطلة أصلاً وفرعاً، صورةً ومعنى.

ثم قد نقول بأن أحد أدلّة أن الله أعطى الإيمان بدرجة ما لكل الناس، هو أن كل الناس حتى الملاحدة يفكّرون في الله ويتحدّثون عنه، ولعله لا توجد لغة إلا وفيها اسم للإله أو للألوهية عموماً. فبهذا القدر يمكن القول أن فاتحة الإيمان معطاة للكل فعلاً.

وأما قوله {غير المؤمنين غير المقاومين هم موجودون إذاً إن الله غير موجود} مردود من أكثر من وجه. أحدها هو أن المؤمنين أيضاً لهم وجود وما أكثرهم، في الماضي والحاضر، بل حتى في هذا الزمن مع كل ما فيه من شيوع المادية والفكر الطبيعي، بل حتى في معاقل هذا الفكر

في أوروبا وأمريكا، فإن الكثير جداً من الناس يؤمنون بالإله بشكل أو بآخر، أي يؤمنون بحقيقة الألوهية في الجملة، وإن اختلفوا بعد ذلك في التفاصيل. بما أن الأغلبية من المؤمنين بالألوهية، وأقلّية فقط هي التي لا تؤمن بالألوهية، فكيف جاز عند الملحد أن ينسب عدم إيمان الأقلية إلى عدم وجود الإله بدلاً من نسبته إلى شيء في هذه الأقلّية ذاتها؟ بل حتى هذه الأقلّية، فيهم مَن لا يؤمن اليوم ولعله يؤمن بعد فترة، كما حصل فعلاً ويحصل. إذن الربط بين عدم الإيمان مع عدم مقاومته وبين عدم وجود الله ربط غير سليم. كيف آمنت الأكثرية بالإله؟ لا يمكن أن يكون بالصدفة، فإن الصدفة لا تفسّر أمراً أكثرياً أغلبياً على مر القرون باتصال واستمرار عبر الزمان والمكان ومختلف الثقافات. فالأولى أن يقال في الاحتجاج لإثبات وجود الله: إذا كانت للألوهية حقيقة ثابتة معروفة للعقل الإنساني، فلابد من تحقق المعرفة بها بالنسبة لأكثرية الناس من غير الجاحدين. الواقع أن أكثر الناس يؤمنون بالإله ويتعلّقون بالألوهية في الجملة، إذن للألوهية حقيقة. أو شيء من هذا القبيل، مع الاحتياج لتنقيحها أكثر، إلا أن الفكرة المقصودة واضحة فيها.

٦-قال الملحد {كل ما تحاول قوله الحجّة هو ان وجود الله غير متسق مع وجود غير المقاومين غير المؤمنين. وهي فقط تنطبق على الإله الذي يرغب أو يأمر في علاقة أو عبادة أو إيمان أو اتّباع أو كل هذه الأشياء التي يمكن أن تصفها بأي طريقة شئت}

أقول: بيّنا أن وجود الله متسق فعلاً مع وجود غير المقاومين غير المؤمنين. بل الحقيقة أنه لا يُعقَل إلا هذا الأمر، لا أقلّ في الدنيا. القرءان يقول "ليبلوكم أيكم أحسن عملاً"، ثم قال عن الآخرة "كلا سوف تعلمون" و "لتعلمنّ نبأه بعد حين" و قال "يعلمون أن الله هو الحق المبين". القرءان إذن يميّز بين حال الناس في الدنيا، وحال الناس في الآخرة، بالنسبة للعلم بأن الله هو "الحق المبين" و معرفة وجود الله كما قال مثلاً "والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفّاه حسابه والله سريع الحساب"، بالتالي حتى الكافر سيجد الله في الآخرة "ووجد الله عنده"، لكن هذا غير الحال في الدنيا. بما أنه يعرّف الإله الذي يحتجّ لنفي وجوده بحسب "الادعاءات" عند المسلمين، فهذا جوابه. كلام الملحد ينظر فقط إلى حال الناس في الدنيا، ويغفل الآخرة، وهذا خلاف ادعاء المسلمين. ثم إذا نظر إلى حال الناس في الدنيا، فأكثر الناس يؤمن بالألوهية في الجملة، والملحد يأخذ بحال أقلّ القليل من الناس الذين ينكرون الألوهية إنكاراً مطلقاً بغير احتمال إثبات، وهؤلاء قلّة حتى بين الملاحدة أنفسهم، فمن الملاحدة مَن يشكّ في وجود الله، ومنهم مَن ينكر وجود الله لكن يضع احتمالاً ولو قليلاً لإثبات وجود الله، ومنهم مَن لا ينكر ولا يثبت، وهذه المواقف كلها تدل

على نوع قبول أو تسليم بوجود الله أو على الأقلّ لا يمكن عدّها مواقف رافضة للإيمان رفضاً باتّاً. فإذا جمعت كل هؤلاء مع الأغلبية المؤمنة بالألوهية، تبيّن أنه حتى في الدنيا حال معظم الناس يوافق عقيدة الإيمان بالإله. وأما عن الآخرة، فمع آخر نَفَس في الدنيا سيتبيّن للملحد خطأ ما كان عليه في أمر حقيقة نفسه وربه وآخرته والعالَم في الجملة، هذه نهاية دعوى المسلمين "انتظروا إني معكم من المنتظرين".

ثم من ناحية أعمق، وهي من صلب بطلان حجّة الملحد هنا: الملحد لا يعرف أن الوجود ذاته هو صفة ذاتية لله بل الله هو نور الوجود، ولا شيء له وجود لولا إيجاد الله له وإشراقه عليه بنور الوجود، "الله نور السموات والأرض...ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". فللتدقيق، وطالما أننا نتحدّث مع حجّة "فيلسوف" شهير، قول "الله موجود" غير صحيح، بل هذا القول ذاته مثل قول "الله غير موجود"، هو بحد ذاته دليل على حقيقة الوجود الإلهي. لماذا؟ لأن المنكر والمثبت لوجود الله يعترف مسبقاً بأصالة الوجود، ويثبت الوجود. فإذا عرفنا أن الله هو الوجود، الوجود المطلق بغير قيد أو شرط، وهو حقيقة الوجود التي تتجلّى بكل موجود من الموجودات اللامتناهية إمكاناً وواقعاً، فحينها تتفرّع الأمور تفرّعاً صحيحاً. وهذا أصل العرفان الإسلامي والحكمة المتعالية في إثبات المعارف الإلهية. الوجود لا يمكن أن يكون محدوداً، لأن الحدّ يكون بعدم، والعدم لا يحدّ الوجود بداهةً إذ العدم ليس بشيء ثابت أصلاً، بالتالي الوجود مطلق. والمطلق لا يكون إلا واحداً، إذ لا يتعدد في حقيقته إلا بعد ثبوت محدوديته مسبقاً، وقد انتفت في الحجّة السابقة، فيكون الوجود واحداً. الوجود لا ماهية وكيفية له في حقيقة ذاته، لأن الماهية والكيفية نوع من الحد والتشخّص، والماهيات غير متناهية وكلها متساوية في الحقيقة من حيث كونها ماهيات، بالتالي الوجود يتعالى على الماهيات بالذات، موجودية الماهيات إنما يكون بتجلي نور الوجود بها. هذه أركان المعرفة الإلهية اليقينية، في الإسلام وغير الإسلام.

أما قول الملحد أن حجّته مقتصرة على {الإله الذي يرغب أو يأمر} بإنشاء علاقة أو عبادة أو إيمان أو اتّباع. فنقول: القرءان يقول أن الله "غني عن العالمين"، فمن حيث حقيقة الله لا يوجد أي افتقار إلى عبادة أو عمل أحد. فلماذا نعبد الله؟ الله أمرنا بالعبادة لأن نفوسنا الفطرية لا يمكن أن تكتمل وتستقر وتسعد بغير عبادة الله والتوجّه إليه. فأمر الله لنا بعبادته هو لنا وليس لله. "مَن جاهد فإنما يجاهد لنفسه" "مَن شكر فإنما يشكر لنفسه". وهنا خلل جوهري آخر في كلام الملحد، وهو ما يدل على جهله بنفسه العليا. "مَن عرف نفسه عرف ربه"، الملحد يريد القفز على "عرف نفسه"، ويشتغل بألاعيب ذهنية عن "عرف ربه". الحق أن الكلام مع الملحد يجب أن يبدأ من معرفة النفس، فبعد أن يتبيّن حقيقة النفس، من هذه الحقيقة يمكن الانطلاق إلى معرفة وجوب إقامة "علاقة" بالله. وخلاصة هذه المعرفة كالتالي:

النفس وعي وعقل وإرادة، الوعي يذهب ويأتي كما في النوم واليقظة، والعقل يعرف المعلومات الوجودية، والإرادة توجد الصور العقلية في العالَم المحيط بالنفس. النفس فقيرة في وعيها فهي لا تتحكم جوهرياً في أصل الوعي، ولا حدود يقظته ونومه وحياته وموته، فأنت لم توجد وعي نفسك ولا تضع الشروط له من عند ذاته بل تدور في أحسن الأحوال في الحدود الواقعية له التي لا شأن لك في أصل إيجادها. كذلك العقل، سعادته في معرفة المعلومات الوجودية الحقيقية، وقابليته للمعرفة لا حد لها من حيث ذات العقل فهو قابل دائماً لمزيد من العلم، والإنسان يعرف أنه لم يصنع عقله ولم يضع قواعد المنطق فيه ولا يعرف أصلاً كيف يتطابق ما في عقله مع ما في العالَم الوجودي خارجه، ويعرف أنه يصيب أحياناً ويخطئ أحياناً بدون قدرة منه على ضمان الصواب دوماً وإن كان يرغب فيه ويتمناه، ولا يملك القدرة من ذاته على تحصيل المعارف اللامحدودة بأعلى طرق المعرفة العقلية وهي الذوق المباشر والاتصال المباشر بالموجود بدون الحاجة لصناعة صورة ذهنية يتخيّل من ورائها حقيقة الموجودات، ولا يخفى أنه لا شيء من هذه الأمور جاء بصناعة الإنسان لعقله بذاته. كذلك الإرادة، الإرادة تعتمد على الوعي والعقل معاً، فبدونهما لا إرادة، كما أنه بدون الوعي لا عقل، ثم الإرادة تأخذ صوراً عقلية وتسعى لإيجادها في الخارج، لكن الإنسان يشهد من نفسه أنه عاجز عن تحقيق كل مراداته، ويتألم حين لا يتحقق مراده كما أنه يلتذ حين يتحقق مراده، ويتمنّى لو كان يستطيع تحقيق كل مراداته إلا أن العالَم الطبيعي لا يمكّنه من ذلك.

الآن، حين نظرنا إلى أبداننا الطبيعية وعلاقتها بالطبيعة، وجدنا أن كل ما في أبداننا له نظير في الطبيعة، وكذلك وجدنا أن كل رغبات ولذات البدن متوفرة في الجملة في الطبيعة. اللسان يتذوق الحلو والمر، ويوجد في الطبيعة الحلو والمر. الفرج يريد الشهوة ويوجد في الطبيعة ما يقضي الشهوة. البدن بشعر بالبرد والحر، ويوجد في الطبيعة ما يحمي من البرد والحر. وهلمّ جرّاً. لا يوجد شيء في البدن الطبيعي إلا ويوجد في العالَم الطبيعي ما يتناسب معه ويلبّيه ويكمّله.

حسناً، الآن بعد ما نظرنا في نفوسنا، ذات الوعي والعقل والإرادة، والقادرة أيضاً على التعبير عن نفسها بالكلام، أين هو العالَم أو الموجود الخارجي الذي يتناسب مع نفوسنا؟ أين هو العالَم الذي يمكن أن يلبّي كل متطلبات نفوسنا كما أنه يوجد عالَم يلبّي كل متطلبات أبداننا وهو من جنس أبداننا؟ ما هو العالَم الذي هو من جنس نفوسنا، أو يمكن أن يعطي نفوسنا ما يكمّلها؟ لا يمكن أن يكون الطبيعة. الوعي في الطبيعة والدنيا، لأن الوعي في الدنيا متقطع، والعقل محجوب محدود، والإرادة مسلوبة، بدرجة أو بأخرى. كمال النفس أن تكون دائمة الوعي، دائمة الازدياد من العلم الحقيقي، دائمة تحقق الإرادة مباشرة بغير الحاجة إلى

وسيلة تعاندها من خارجها. سعادة النفس هي في هذه الثلاثة جوهرياً، كما أن سعادة البدن هي بالطعام والجماع وما أشبه من الأمور المتوفرة في الطبيعة المحسوسة كما أن بدننا محسوس.

هذا هو الأساس الذي منه ينفتح باب الإيمان بالله والعالَم العلوي الآخر. النفس اصطنعها الله لنفسه، وهي خليفته في العالَم، ولذلك فيها تجليات لأسماء إلهية، مثل حياتها وعلمها وإرادتها الفاعلة. ثم النفس عالَمها الحقيقي المجانس لها هو العالَم الآخر العلوي الأبدي، كما قال الله في الجنّة وأصحابها "لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد" وقال "خالدين فيها أبدا". فالخلود الأبدي يدل على دوام الوعي، حيث لا نوم ولا موت. وتحقق مشيئتهم سعادة نفوسهم من حيث إرادتها. والمزيد يشير في أحد التفاسير إلى رؤية الله وهي أكمل العلم إذ مدار العلم على معرفة الوجود والله هو حقيقة الوجود. ويحتمل أيضاً الإشارة إلى اللانهاية في كل عطاء علمي وإرادي، "قل رب زدني علماً".

من هذا المنطلق، يسعى العارف بنفسه إلى القيام بمزيد من الأمور التي تفرّق بين نفسه وبدنه، أي الأعمال التي تجعل نفسه أكثر تميّزاً من بدنه عنده، حتى يكون نفسانياً أكثر من كونه بدنيا طبيعياً. ومن هنا يصل إلى أعمال الطريقة الثمانية وهي: الخلوة والتأمل والذكر والفكر والكتابة والقراءة والدعاء والمجالس. هذه الأعمال التي تدور عليها أعمال النفس العلوية عند جميع الأمم عموماً، وهي الأسس الكبرى لكل مجاهدة. وكذلك يقوم بالأعمال الأخرى المميزة للنفس والحاجبة للبدن عن الوعي بأكبر قدر ممكن، مثل الصيام والنظافة والتصدق والسلام وباقي الأمور المعينة على تصفية العقل وتخليص النفس من قيود البدن والطبيعة بأكبر قدر ممكن.

ثم من هذه المجاهدات الإيجابية الإيجادية والمجاهدات السلبية التنزيهية، مع الإحسان والصبر عليها، يصل الإنسان إلى "والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا"، فيعرفه الله بحقائق الأمور كشفاً وعياناً وتعقّلاً وبرهاناً يقظاً فيه ذوق وجودي صحيح.

هذا الدين كما نعقله ويعرفه أهل المعرفة من أكثر الملل شرقاً وغرباً. وأما الأمر بعبادة وطقوس بالشكل الصوري المقيت الذي يتخيّله الملحد ومَن تعلّم منهم الملحد من جهلة المتدينين والملحدين على السواء، فهو أمر يخصّهم هم، وهو حجّة عليهم هم فقط، وليس حجّة على مَن أخذ أمر نفسه ودينه بجدّية وتعقّل صحيح.

٧-قال الملحد {لكن أنت ما تقدر تبعد أو تسلم أو تتبع أو يكون لك علاقة مع أحد حتى تصدّق أوّلاً أنه موجود. لهذا نحن نتّجه لعدم الإيمان، لأنه بغض النظر عمّا إذا كان هذا الله يريد علاقة أو نوع العلاقة يجب أن تبدأ بالإيمان}

أقول: هذا التفكير بحد ذاته هو من المقاومة للإيمان التي يدعي الملحد أنها غير موجودة. بل فيها واحدة من أكبر، بل فيها إشارة إلى أكبر مقاومة للإيمان، وهو التكبّر والاستغناء عن الله، وهو أكبر أنواع الكفر والطغيان والفرعنة في الدين.

الملحد يتكلّم من منطلق إنسان يشعر بأنه مستغن في نفسه وحياته عن الله والاتصال به. تجد ذلك في طريقة تفكيره وأنفاس كلامه. {بغض النظر عما إذا كان هذا الله يريد علاقة}، هذه العبارة وأشباهها في كلامه تشير إلى الطغيان الأكبر، ولا توجد مقاومة أكبر من هذه، وهي مثل مقاومة فرعون الذي قال الله فيه "ولقد أريناه آياتنا كلّها فكذّب وأبى". وقال الله "كلّا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى". لو عرف هذا الملحد نفسه، لفضّل الموت على حياة بدون الله والسعي تجاه الله. وأما إنسان يقول "نحن نتجه لعدم الإيمان" بمثل تلك الحجّة الواهية، فهو إنسان يشعر في نفسه بأنه مستغن عن الله كأصل، ثم يبحث هل "هذا الله" يريد علاقة معي أم لا، سأنظر وأفكّر وأبحث. هذا شاهد آخر على نوعية المقاومة الموجودة في أعماق أذهان هؤلاء الذين يدعون أنهم "غير مؤمنين غير مقاومين".

هذا بالنسبة لجانب المقاومة في كلامه، والذي هو ردّ آخر على أكبر أركان حجّته.

وأما بالنسبة لصورة الحجّة هنا، وهي نفيه لإمكان إقامة علاقة مع أحد حتى تصدّق أولاً أنه موجود، وأن العلاقة يجب أن تبدأ بالإيمان، فهي مردودة أيضاً ولو بالحدّ الأدنى الذي هو إثبات معقولية الفرضية العلمية التي تنبني عليها علاقة بحث وسعي يتناسب معها. وقد بيّنا أيضاً وجوهاً متعددة لمعقولية فرض هذه الفرضية، ولأهمّيتها ولإمكان فرض العقل لها.

بل هو نفسه مضطر إلى الإقرار بوجود إثبات شيء قبل الإيمان بوجود الإله ليعمل الأعمال المناسبة. الدليل؟ نفس مقالته هذه. هو من عند نفسه ولأسباب تخصّه، وليست بإيجاب الله له عليها، قام بالتفكير في مسألة وجود الله، وقرأ وبحث، وفكّر ونظر، وكتب ونشر، وأراد من الآخرين أن يقرأوا كتابته هذه ليصبحوا مثله. وهنا لا يخلو الأمر من الاحتمالين التاليين: إما أن يكون قد عرف مسبقاً بأن الإله غير موجود ثم بحث عن أدلة عدم وجوده، وإما أن يكون لم يعرف مسبقاً بذلك ومع ذلك بحث عن أدلة عدم وجوده. أما الاحتمال الأول فيدل على تحيّزه المسبق، وافتراضه فرضية بغير دليل عنده، فكذلك نقول له هنا: افترض أن الإله موجود ثم اعمل الأعمال المناسبة للكشف عن تلك الحقيقة، فأنت قد افترضت أن الإله غير موجود ثم بحث وقرأت وكتبت وفكّرت وما إلى ذلك من الأعمال. أما الاحتمال الثاني فيدل على أنك بحث عن

أمر لا معرفة مسبقة لك به. بالتالي العمل قد ينشأ بناء على احتمال عقلي يثبت شيئاً أو ينفيه، ثم يتأكد وتتبيّن له الأدلة بعد المجاهدة، كما أنك جاهدت نوع مجاهدة في قراءة كتب ذلك الملحد الكندي وغير ذلك. كذلك الحال هنا. يمكن افتراض وجود الإله أو حتى احتمال وجود الإله، والقيام بالأعمال التي تتناسب مع طلب معرفته بالدليل الصحيح، وأعلى دليل هو تعريف الله نفسه بنفسه لك "فاعلم أنه لا إله إلا الله" و "قل هو الله أحد"، فإن أردت فعلاً معرفته فاعمل على أن يعرّفك نفسه بنفسه، وهكذا ورد في أدعية بعض الأولياء من أهل بيت النبي "اللهم عرّفني نفسك".

يضاف إلى ذلك وجوب وضع شروط أولية للتجربة كما يفعل أهل التجربة في الأبحاث الطبيعية، فإن التجربة تتناسب مع الموضوع الذي يراد بحثه، مع أخذ العدّة والاجتهاد والمصابرة، وتستطيع هنا قراءة ما يفعله أهل البحث التجريبي الطبيعي من تسخير لوقتهم وجهدهم وأحياناً التضحية بحياتهم في سبيل الكشف عن حقيقة علمية طبيعية جزئية، فمن باب أولى أن يكون طالب الكشف عن العلم بحقيقة الإله مرتكباً لمثل ذلك بل أشدّ منه.

ومن هذه الشروط ما هو معقول حتى قبل السعي العملي، وهو أن الإله متعال عن العالَم. بالتالي، لكي تعرف هذا الإله لا يمكن أن تعرفه إلا عبر دخولك في أعماق نفسك وذاتك، فإن ظاهر جسمك محصور بالعالَم، وحسب الفرض الإله ليس في العالَم بحقيقته بل العالَم خلقه وآياته، لكن أنت تبحث عن الذات الإلهية، لذلك لابد من أن تتجاوز العالَم حتى تعرفها أو ترى صدق وجودها. فالطريق الوحيد هو سحب وعيك من الواقع الطبيعي بأكبر قدر ممكن، وتركيزه على جانبك الجوّاني والباطني، إذ لا طريق لك غير ذلك لتجاوز العالَم، فلن تتجاوز العالَم بركوب صاروخ فضائي فإن الفضاء أيضاً من العالَم ولا ينفعك شيئاً ولو تجاوزت المجرّات، فإن الكون هو الكون، وأنت تبحث عن المكوّن سبحانه. وعلى هذا الأساس وُضعت طرق معرفة الإله المختلفة من الخلوة والتأمل والذكر، والتفكير التجريدي في حقيقة الوجود بعد ذلك. ولأنك سبق أن عرفت من نفسك الفقر والتغيّر والعجز، كما بيّنا في فقرة تأمل النفس، فلابد لك من الدعاء أيضاً، ويكفي أن تتكلّم من عمق نفسك وفي قلبك وتقول مثلاً "اللهم عرّفني نفسك". وإذا كان طلاب العلوم الطبيعية الجزئية والمهن والحرف المادية يشتغلون سنوات طويلة ويصابرون من أجل ذلك، فمن باب أولى أن تصبر أنت وتجاهد في سبيل ما تطلبه من معرفة أيضاً ولا تستعجل.

ثم كما أنك ذهبت إلى "فيلسوف كندي شهير" لكي تأخذ عنه "أقوى حجّة" لنفي وجود الله، فكذلك عليك أن تذهب إلى عارف إلهي شهير أو مستور لكي تأخذ عنه طريق معرفة وجود الله والتقرب إليه. فأنت تفعل ذلك في الإلحاد، ويفعله الكل في باب تعلم الطبيعيات والمهن

الدنيوية، فكذلك عليك أن تسعى في البحث عن أهل المعرفة الإلهية، وتتعلّم منهم وتقرأ كتبهم وتقتدي بهم، ثم تنظر مَن منهم لديه ما تبحث عنه وتدعو الله لكي يهديك لأحسنهم. ثم بعد ذلك تنظر ما الذي يُكشَف لك ويتبيّن لك.

فهذه بعض الشروط المعقولة للتجربة المعرفية الإلهية. فمَن قام بها فهو الذي يستطيع أن يقول بحق "أنا غير مؤمن لكني غير مقاوم وأريد الإيمان إن كان حقاً". ثم مثل هذا إن لم يجد الإله يستطيع أن يقول "الإله بالنسبة لي غير موجود لأني بحثت عنه وجاهدت في سبيله ولم يتبيّن لي حقيقة الأمر". ثم إن كان ثمّ بعث وقيامة وحساب، فليقل لربّه نفس ما قاله هنا، " بحثت عنك وطلبتك بالمجاهدة وبالبرهان فلم أجدك فلم أومن بك". والله أرحم من أن يعاقب الصادق من هؤلاء بعدما جاء في كتابه ما جاء من قوله "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين".

٨-يسأل الملحد ما حاصله: ما الذي يمنع الله الكلّي القوة من إقامة علاقة مع أحد إن كان يرغب في ذلك؟

الجواب: لا مانع فعلاً. "إن نشأ ننزّل عليهم من السماء آية فظلّت أعناقهم لها خاضعين".

إذن المغالطة هنا هي في عدم تفريقه بين علاقة طوعية وعلاقة كرهية، قد جمع بينهما في قوله {إقامة علاقة مع أحد} بدون التفريق بين أنواع العلاقة. في الدنيا، الله يريد الإسلام. في الآخرة، سيحصل الاستسلام، "بل هم اليوم مستسلمون". الإسلام يعني تعقّل عن بيّنة وإرادة حرّة راضية. لذلك تنزل كتب ويأتي رسل. كما أن كلامنا هذا مع الملحد هو نوع من الدعوة الطوعية له ليتعقل وليريد.

يبدو لي أنه توجد فكرة أخرى يأخذها هذا الملحد بتسليم وكأنها بديهية وهي التي تحكم تفكيره، وهي فكرة فيها نوع من افتراض أن القدرة توجب فرض ذاتها مطلقاً بدون قيد أو شرط. لأن قوله بأن الله إذا كان كلّي القوة ما الذي يمنعه من إقامة علاقة، يفترض مثل تلك الفكرة. بينما لو عرف أن القوة لا تعني بالضرورة الجبر، لما نشأ مثل ذلك الاعتراض في ذهنه. ومثل هذا الأمر كثير في الملاحدة غرباً وشرقاً، يعني افتراض الفرضيات من عند أنفسهم ثم التعامل معها على أنها مسلّمات كونية مطلقة لا يمكن التفكير خارج إطارها.

وبما أنه يتحدّث عن الإسلام وادعاءات المسلمين والمؤمنين بالله، فعليه أن يتقبّل ما نقوله نحن فعلاً وليس ما يتخيّله هو عنّا.

٩-افترض الملحد شخصاً يردّ عليه بأن سبب عدم إقامة الله علاقة معك هو أنت نفسك بسبب عنادك أو آثامك، ثم قال الملحد {هذا ما عندي مشكلة معه}.

أقول: إذن تمام، هذا بالضبط ما نقوله أيضاً بالتفصيل السابق، وأنت تعترف هنا بأنه ما عندك مشكلة معه، إذن سقطت بهذا الاعتبار "أقوى حجّة" عند الملاحدة ضد الإله الشخصي.

١٠-ثم استدرك الملحد على الفقرة السابقة فقال {لكن في نقطة مهمة لازم تضعها بعين الاعتبار} حسناً، ما هي هذه النقطة المهمة؟ يقول {هي أن الله يجب أن يكون سامح لك أنك تكون مقاوم ثم لازم نعيد تعريف الله أن الله يرغب في علاقة لكن ليس بثمن الارغام على هذه العلاقة، هذا ما عندي مشكلة معه}

أقول: ممتاز، ها هو ينقض بنيان حجّته بنفسه، للمرّة الثانية أو الثالثة.

نعم، الله {سامح لك} أو أذن بوجود غير المؤمنين، بل بوجود الكافرين والمشركين "هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن"، فلولا أنه أذن بذلك لما وجد أصلاً.

ثم نعم مرّة أخرى، {لازم نعيد تعريف الله} نعم أنت لازم تعيد تعريف الله، فأنت عندك تعريف خاص بك نحن كمسلمين لا نعرفه، فأنت تكتشف الآن أن الله {يرغب في علاقة لكن ليس بثمن الارغام على هذه العلاقة}، فمع تجاوز هذه العبارات المسيئة للأدب بل التي تدل على غرق هذا الملحد في الفكر التجسيمي التشبيهي، ولعله كان من خلفية وهابية أو سلفية أو ما أشبه وإلا لما فكّر عن الله أصلاً بهذه العبارات، لكن لنكمل، وبعبارتنا نقول: الله يرضى لعباده الإيمان لكن بدون إكراههم عليه، لقوله "لا إكراه في الدين"، وقالت الرسل لأقوامها " أنلزمكموها وأنتم لها كارهون"، وقال الله لنبيه محمد "ولو شاء ربك لآمن مَن في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين". فهذه بديهيات قرآنية، وبدلاً من اشتغال هذا الملحد العربي بقراءة كتب ملاحدة كنديين ليحتج بها على المسلمين، فليبدأ أوّلاً بقراءة الكتاب الديني الأعظم الموجود بلسانه هو ثم ينطلق من هناك بالتفكير و"تعريف الله".

ثم يقول الملحد {بعد كيف من الممكن أن نصف هذا الله بطريقة أبسط هو إله غير مُطارد لا يرغب في علاقة غير متسق مع عدم مقاومة عدم الإيمان}، أقول: هو مصرّ على نفي النفي فيقول "عدم مقاومة عدم الإيمان" ومقصوده: عدم مقاومة الإيمان. شخص ينطح في الإلهيات وهو لا يفقه البدهيات ! فسبحان الله ما أجرأ العبيد على ربهم، وما أحلم ربهم عليهم.

والعبارة كلّها كما تراها ركيكة لا يُفهَم مراده منها بوضوح. ما يمكن أن يفهم منها هو أنه يريد أن يصف الله {بطريقة أبسط}، ونقول: لا تبحث عن طريقة أبسط لكن طريقة أوضح وأعمق. هذا الميل للتسطيح أيضاً من علامات الأمراض العميقة في ذهن هذا الملحد، وهي

شاهد آخر عندي على أنه من خلفية ذات تديّن سخيف في بلاد العرب، فإنه لديه جرأة كبيرة مع ذهن سخيف لا يحسن التعبير ولا التفكير، وهي علامات مرض السلفية الخليجي في الجملة أو ما يحيط به وما تأثر به، أذكر هذا فقط للتحذير من أمثال هذه البيئة ومناهجها. المهم، لا نريد طريقة أبسط، نريد طريقة أعمق وأوضح وأرقى، ولتكن من التعقيد ما تكون.

شيء آخر يمكن استخلاصه من عبارته المهترأة هذه هو تعريفه بأن الله {إله غير مُطارد لا يرغب في علاقة}، إلا أنه لا يتبيّن مراده منها بوضوح. إله غير مُطارد بمعنى لا يُطارد الناس لكي يؤمنوا به؟ فإضافة إلى الوصف السخيف، إلا أنه يمكن تنزّلاً وجدلاً قبوله بمعنى أن الله تعالى لا يجبر الناس على الإيمان به جبراً، لكنه في المقابل بعث الرسل ويبعث المجددين والنذر باستمرار للناس إلى يوم الدين، فهو يرضى بالإيمان وخلق الخلق ليعبدوه، عباد إسلام في الدنيا وعبادة استسلام لغير المسلمين في الآخرة، بالتالي لا يمكن القول بأنه {لا يرغب في علاقة} هكذا بالمطلق. اللهم إلا أن يكون هذا الملحد من بيئة تعتبر العلاقة مرادفة للاغتصاب والجبر ! ممكن. بغير ذلك، لا أدري كيف سوّلت له نفسه الدخول في البحوث الإلهية أصلاً وهو على هذا المستوى من التفكير والتعبير.

١١-ختم الملحد مقالته التي وصلتني بهذه الفقرة {يصبح لدينا سؤال آخر وهو: لمّا نتكلّم عن الإسلام، من المنطقي أن نستنتج أن الله يرغب في علاقة، وأنه قادر على اتخاذ الخطوات التي تؤدي إلى هذه العلاقة}

ونختم نحن أيضاً فنقول: نعم يريد، ونعم قادر. وأما الخطوات في الدنيا فقد اتخذها سبحانه، وهذه المقالة التي تبلغك الآن هي أحد هذه الخطوات. وأما الخطوات في الآخرة فستراها يوم تلتف الساق بالساق، إلى ربك يومئذ المساق. والحمد لله رب العالمين.

*بعد نشر المقالة، أرسل لي مقالة طويلة لشخص يرد على مقالتي، وهي في غالبها لا شيء نافع فيها فيما يتعلق بقضيتنا ولا أريد تطويل الكلام بنقلها ونقدها لكن يكفينا تجريد البحث لصلب الحجّة وهذا وقوله فيها:

قال {القول بوجود الاجتهاد سعيا لتحقق الهداية حق، ولكنه لا يحل المعضلة، إذ كل ما على صاحبها أن يشير لمن اجتهد ولم تتحقق له الهداية، فإن قيل كيف علم عما في نفس غيره؟ قلنا ماذا إن كان يحكي عن حال نفسه.

لا يمتنع عقلاً وجود من يجتهد ولا يصل، بل هذا سبب إرسال الرسل في الإسلام: (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)، فلو كان الاجتهاد وحده يكفي لما احتجنا الرسل، ولهذا من ولد في قوم لم يبعث فيهم رسول يكون من أهل الفترة الذين لا يحاسبون على عدم إيمانهم، بل وقد يشمل رجال الأعراف من وصله البلاغ دون أن تقوم عليه الحجة، لأن أخذ العبد بالأسباب لا يلزم الله بتحقيق الهداية)

وبعد هذه العبارة ينقل الناقد ما يسمّيه {حلّي للمعضلة} فيكتب: {القدرة لا تتعلق بالممتنعات، وما يدرينا إن كانت هداية أحد ما ممتنعة؟ إن قيل أن من الظلم أن يحاسب مثل هذا على شيء خارج قدرته، بل خارج إطار الإمكان، فقد بينا بالأعلى أنه لن يحاسب إلا من قامت عليه الحجة فكفر، إذن فلا تعارض بين وجود إله كلي القدرة يريد من الناس أن تؤمن، وأن يوجد من يجتهد ليؤمن فلا يستطيع.} انتهى.

أقول:

١-أقرّ الناقد بأمور، منها قوله {القول بوجود الاجتهاد سعيا لتحقق الهداية حق}، ومنها قوله {لن يحاسب إلا من قامت عليه الحجّة فكفر}. ليكن هذا ببالك، فسنحتاجه بعد قليل إن شاء الله. مع تذكّر أن هذا الناقد يبدو مسلماً مؤمناً بالإسلام، ويلتزم بالقرءان وما فيه.

٢-قوله أن اشتراط الاجتهاد لتحقق الهداية لا يحلّ المعضلة، قول مردود. وردّه بالقرءان وبقية الحجج التي ذكرناها، ولم يذكرها في ردّه ويبطل احتجاجنا بها، واكتفى بذكر رأي واحت بآية خارجة عن الموضوع وأمور أخرى، يعني في أحسن الأحوال عارض أدلتنا بأدلة أخرى، وكان الواجب عليه أن يُبطل استدلالنا ثم يبيّن صحّة أدلته لتحل محلّها، لأنه من المفترض يؤمن بالقرءان والسنّة. هذا أمر. والأمر الآخر، إقرار بأن اشتراط الاجتهاد للهداية حق هو حجّة عليه، وأما رأيه التالي فهو دعوى منه، فلنا إقراره وعليه دعواه.

٣-أما دعواه بأن إشارة صاحب الدعوى أنه اجتهد فلم يصل كافية لردّ العلاقة بين الاجتهاد والهداية، فهذا أمر أشرنا له في كلامنا، وبيّنا أنه لا حجّة له فيه حتى لو كان يحكي عن نفسه، والناقد هنا لم يذكر حجّتنا ويردّ عليها بل أعرض عنها بالكلّية واكتفى بذكر احتمال فكري.

ونقول مرّة أخرى: ربطنا بين الاجتهاد والهداية ليس ربطاً فكرياً إمكانياً حتى يردّ عليه بفكرة تعارضها. ربطنا بينهما كان على أساس وعد الله الصادق في قرآنه، مثل "والذين

جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا"، وغيرها من الآيات والروايات التي أشرنا إليها في مقالتنا الأصلية. فهذا الناقد المؤمن بالقرءان حسب ما يتبين من كلامه عليه أن يؤمن بهذه الرابطة وإلا فهو لا يكذّبنا نحن لكنه يجحد بآيات الله. اللهم إلا أن يبيّن بأن استدلالنا بتلك الآيات والروايات غير صحيح، وهو أمر لم يقترب منه ولم يحاوله أصلاً.

وأما قوله {لا يمتنع عقلاً وجود مَن يجتهد ولا يصل}، فنعم، لا يمتنع {عقلاً}، لكن يمتنع " شرعاً"، وكلامنا عن الشرع وما جاء فيه من وعود إلهية ومن ما تبّين فيه من ألطاف الله ورحمته بعباده الساعين له. ومن ذلك قوله تعالى "ليس للإنسان إلا ما سعى"، فسيحاسبه بحسب سعيه وليس بحسب ما وصل إليه، فلو كان يسعى للإيمان فحكمه عند الله حكم المؤمن ولو لم يصل، وعلى هذه القاعدة جاءت آيات وأحكام كثيرة مثل قوله "مَن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله"، فحتى إن لم يصل بل لمجرّد قصده الهجرة فله ثواب الهجرة، في الرواية التابعة لهذه الآية ورد أن الآية نزلت في رجل لم يخرج أصلاً من موطنه بل قصد الهجرة وتحرّك قليلاً ثم مات. ومن ذلك أيضاً قوله تعالى "لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها" وقوله "إلا ما آتاها"، بالتالي إذا اجتهد بحسب وسعه وما أوتيه من قوة، ثم عجز، فحكمه عند الله حكم الواصل وليس عليه شيء وراء ذلك. بعبارة أخرى، المجتهد واصل وإن لم يصل، واصل عند الله وإن لم يصل بحسب الواقع. فهذا الردّ الشرعي على الاحتمال العقلي الذي ذكره الناقد المسلم حسب الظاهر.

٤-استدلاله بأن صاحب الاجتهاد الذي لم يصل قد {يحكي عن حال نفسه} فيكون قوله هذا حجّة على عدم الربط بين الاجتهاد والهداية، هو استدلال مردود من وجوه، أشرنا إلى بعضها في مقالتنا لكن الناقد لم يتعاطى معها لغاية لم أفهمها بعد.

من وجوه ذلك، أنه قد يحكي عن حال نفسه الآن، لكن لا يدري ماذا سيحصل لاحقاً.

ومنها، أننا قد بيّنا أن الاجتهاد من شروطه الصبر مع الزمن والاستمرار في العمل، وإلا فليس اجتهاداً معتبراً. "أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة ولمّا يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين"، "وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون". فإذا استعجل في الحكم فقد خالف مقتضى الاجتهاد، وإذا خالفه فقد خرج عن مضمون الكلام والذي أقرّ الناقد هنا بأنه "حق" في أول كلامه.

ومنها، أنه ليس كل إنسان يحكي عن حال نفسه فهو صادق مع غيره أو حتى مع نفسه بالضرورة. وكل مَن درس علم النفس يعرف أن الإنسان قد يكذب على نفسه وهو لا يشعر، " انظر كيف كذبوا على أنفسهم"، و "يحسبون أنهم مهتدون"، و "الذين ضلّ سعيهم في الحياة

الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً"، و "إذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون"، وقد كان فرعون يحكي عن نفسه حين بيّن أنه يريد قتل موسى طلباً لحفظ الدين وحفظ الأرض من الفساد "ذروني أقتل موسى وليدع ربه إني أخاف أن يبدّل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد" فهل نقبل قول فرعون في أنه يحفظ مقاصد الشريعة من حفظ الدين وحفظ المال وحفظ النفس وحفظ العرض ؟! ليس كل مَن يحكي عن نفسه يعرف نفسه حق المعرفة، فضلاً عن لو كان كاذباً صريحاً ودجّالاً عنيداً. وبالنسبة للمؤمنين بالله، مثل الناقد هنا، فالملحد الأصل فيه أنه فاسق على أقلّ تقدير "أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون"، والفاسق لا يُصدَّق كقاعدة عامّة، وإن وجدت استثناءات، وخصوصاً فيما يتعلّق بأمر الدين. إذن، لا من جهة علم النفس وأبعادها، ولا من جهة الشريعة وأحكامها، يمكن قبول فكرة أن الملحد الحاكي عن نفسه يُصدَّق، أو لا أقلّ أن نعتبر حكايته هذه حجّة ضدّ الأصول المتينة والأمور المشهودة لدينا من سنّة الله في هداية المجاهدين في سبيله والمريدين وجهه والطالبين معرفته. "سيريكم آياته فتعرفونها" "فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله". فإذا كان الناقد يناقشنا بأصول إسلامية، فهذا ردّه. وإن كان يريد مناقشتنا بأصول عقلانية بحتة، فليدع الكلام عن القرءان والاستدلال بأصول الإسلام، وليجرّد النقاش تجريداً عقلياً بحتاً وحينها لنا كلام آخر معه إن شاء الله.

ووجوه أخرى نكتفي بهذه منها.

٥-أما استدلاله بأن {سبب إرسال الرسل في الإسلام} هو وجود {من يجتهد ولا يصل}، واحتجاجه بآية "رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل" وقوله بعدها {فلو كان الاجتهاد وحده يكفي لما احتجنا للرسل}، فهو مردود أيضاً من وجوه.

أوّلها أن الآية التي ذكرها ضدّ ما يقوله. فإن الرسل {مبشرين ومنذرين} مما يعني أن الناس قبل بعثة الرسل كان منهم مُصيب له البشرى، ومُخطئ له الإنذار. والذين أخطأوا في القرءان لم يرد أنهم أخطأوا لأنهم اجتهدوا فعلاً، بل ورد أنهم كفروا وارتكبوا أموراً جعلهم يجهلون الحق أو يحرفونه ونحو ذلك. فأصل الفطرة في كل الناس سواء، فوجود الذين أصابوا واستحقوا البشارة هو الدليل على العلاقة الفعلية بين الاجتهاد بشروطه المعتبرة وبين تحقق الهداية بإذن الله. ولو كان الإنذار يرد على مَن اجتهد بشروطه صادقاً وأخطأ لما كان ثمّة معنى لذلك أصلاً لقوله تعالى "ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا" وقوله "فاتقوا الله ما استطعتم" وبقية الآيات في الباب التي ترفع الحرج عن العاجز عجزاً تكوينياً، مثل "ليس على الأعمى حرج" وكذلك المريض والأعرج، فكذلك لو خلق الله إنساناً أعمى القلب ومريض بالشك

وأعرج لا يستقيم على البرهان الصحيح، فكذلك لا حرج عليه، ولما قال الله "مَن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلا". بل تستطيع أن ترى نوعية احتجاج العميان في الآخرة بنفس حجّة الأخ الناقد هنا فإن الأعمى هذا سيقول "رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً" فردّ عليه "كذلك أتتك آياتنا فنسيتها"، بالتالي العمى بسبب فعل فعله وهو نسيانه آيات الله بعدما أتته، فلو كان عماه تكوينياً على طريقة "لو شاء الله" التي يستعملها المشركون في تبرير شركهم، لما كانت الحجّة لله عليهم، بل لكانت الحجّة للناس على الله، وهو خلاف الآية التي استدل بها الناقد. إذن، {رسلاً مبشرين ومنذرين} تدل على إمكان وصول العقل للحق والصواب حتى قبل الرسل، و {لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل} تدل على الإمكان الواقعي والاستعداد المتحقق لكل الناس لكي يكونوا من المؤمنين بأصل التكوين الإلهي لهم ولذلك عليهم الحجّة لو لم يؤمنوا. كلاهما ضده ما يريده الناقد. فإنه استعمل هذه الآية كدليل لقوله {لا يمتنع عقلاً وجود مَن يجتهد ولا يصل}، والآية أجنبية تماماً عن هذا الموضوع، بل معارضة له تمام المعارضة، فالآية لم تذكر أن أحداً اجتهد ولم يصل ! فسبحان الله، لا أدري كيف ربط هذه بهذه. المفترض أن يأتي بآية تذكر إنساناً اجتهد ولم يصل حتى يستدل بها على قضية {وجود مَن يجتهد ولا يصل}. والأعجب من ذلك أن يأتي بدعوى عقلية {لا يمتنع عقلاً} ثم يذكر عليها دليلاً شرعياً بدلاً من الدليل العقلي المجرّد، ثم حتى لما جاء بالدليل الشرعي جاء بدليل يردّ جملةً وتفصيلاً، تصريحاً وتلميحاً، على دعواه.

الوجه الثاني، هو دعواه {فلو كان الاجتهاد وحده يكفي لما احتجنا للرسل}. هذه مغالطة:-

أوّلاً، كلامنا ليس عن الاجتهاد ما قبل الرسل، كلامنا نحن الآن في ملاحدة في عصر ما بعد الرسل، بالتالي لا داعي لهذه الدعوى من الأساس.

ثانياً، قد يكون الاجتهاد كافياً، لكن يأتي الرسل لتيسير سبل الاجتهاد وحثّ الناس عليه، كقوله تعالى "فاقصص القصص لعلهم يتفكرون"، وقد جعل الله آياته في الآفاق وفي الأنفس لكن ليس كل الناس يقرأون هذه الآيات لغفلتهم "وكأين من آية في السموات والأرض يمرّون عليها وهم عنها معرضون"، فمن باب التنزيل والتيسير وإقامة الحجّة بعث لهم هذه الآيات بلسانهم عبر وسيط من جنسهم، فلو تفكروا وقرأوا الآيات القرآنية الأصلية التي هي الآيات في الآفاق وفي الأنفس لأفلحوا، بل إن هذا القرءان العربي إنما يدلّك على القرءان التكويني، بل بدون القرءان التكويني لا تستطيع أن تعرف صدق القرءان العربي "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق"، فآيات القرءان العربي يُعرَف صدقها برؤيتها في الآفاق والأنفس، والآفاق والأنفس كتب قائمة ما قبل الرسل، بالتالي يمكن عبر التفكّر فيها

وقراءتها وتعقّل أمثالها الاهتداء بإذن الله، فإن الله يتكلّم من وراء حجاب الأكوان كما يتكلّم من وراء خطاب القرءان.

ثالثاً، قضيته هذه تنعكس عليه، فنستطيع أن نقول: لو كانت الرسل تكفي لما احتجنا إلى الاجتهاد، كما أنه يقول: لو كان الاجتهاد يكفي لما احتجنا الرسل. ومن الواضح أنه حتى بعد الرسل لابد من الاجتهاد لمعرفة الرسل ومعرفة حقيقة ما جاء به الرسل. ولذلك تجد في الإسلام أهل اجتهاد في الأصول وفي الفروع، في القديم وفي الحديث.

إذن، ثبت لدينا إمكان كفاية الاجتهاد بدون رسل، لكن لم يثبت لدينا يقيناً إمكان كفاية الرسل بدون اجتهاد مطلقاً. فالاجتهاد العقلي الروحي هو الأصل، والآيات الكونية هي الأصل. ثم بعد ذلك يأتي الرسل لتيسير وتنزيل وحثّ الناس على الاجتهاد العقلي الروحي وفهم الآيات الكونية، "إنا كنّا من قبله مسلمين".

٦-وأما قوله {ولهذا فمن ولد في قوم لم يبعث فيهم رسول يكون من أهل الفترة الذين لا يحاسبون على عدم إيمانهم}، فهذا أيضاً فيه أغلاط.

منها ما يظهر من نفس كلامه، فإنه قال {لا يحاسبون على عدم إيمانهم}، إذن يمكن أن يحاسبوا على أمر غير {عدم إيمانهم}، ولم يقل: لا يحاسبون، مطلقاً. فعلى أي أساس ستتم محاسبتهم على الأمر غير الإيماني؟ إن قلت: سيحاسبون على أعمالهم دون إيمانهم، فأين هذا في كتاب الله أقصد أين التمييز بين الأمرين في كتاب الله؟ ثم على أي أساس ستتم محاسبتهم على أعمالهم وهم لا شريعة رسولية لديهم؟ وأما إن قال: هذه زلّة قلم، بل قصدي أنهم لا يحاسبون مطلقاً، لا على عدم إيمانهم ولا على أعمالهم. فنقول: فعندك لو فرضنا أن شخصاً قبل مبعث النبي قتل وسرق وزنا واغتصب وفجر وأكل أموال اليتامى فلا شيء عليه ويأتي يوم القيامة من المطهرين كطهارة المرسلين والموتى على الفطرة كيوم ولدتهم أمهاتهم لأنه لا حساب عليهم إذ لم تكن لهم شريعة؟ هذه فرية لم أسمع بها من قبل إن كان سيلتزم بها، ولو فرضنا أنه سيلتزم بها فيردّها أمور كثيرة من القرءان والسنة،

فمن القرءان كل ما ورد من لوم أهل الجاهلية على ما هم فيه دليل على وجود أحكام على نوع إيمانهم وأعمالهم وإن كان "ما أتاهم من نذير من قبلك"، فعلى ماذا ينذرهم إن كان إيمانهم وعملهم لا حكم له عند الله لكونهم قبل مبعث الرسول بدقيقة واحدة كانوا من "أهل الفترة" الذين لا يحاسبون؟ المفترض أنهم مرفوع عنهم القلم، فلا حساب عليهم ويبدأ الحساب من اللحظة التي يأتيهم فيها الرسول، بالتالي لا يمكن للرسول أن يأتي ويلومهم على إيمان وأعمال سبقت منهم على تبليغهم أحكامه الجديدة، لكن ليس كذلك الحال في طول القرءان

وعرضه، بل أصل فكرة الإنذار تعني أن أصحاب تلك الأعمال كانوا "على شفا حفرة من النار"، يعني أعمالهم القلبية والبدنية كانت محسوبة عليهم حتى قبل بعثة الرسول، "فأنقذكم منها".

ومن السنّة مثلاً قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن نفسه الشريفة "خرجتُ من نكاح ولم أخرج من سفاح، لمن لدن آدم إلى أن ولدني أبي وأمي لم يصبني من سفاح الجاهلية شيء"، فلو كانت الأعمال لا حكم لها ولا قيمة شرعية لها قبل بعثة الرسول بالشريعة، فما معنى أن يسمّي النبي ما وقع في الجاهلية سفاحاً ويعتبره سيئاً حتى أثبت طهارته منه؟ لو كان لا حكم له، فيجب أن يكون السفاح كالنكاح، كلاهما بريء تماماً من المدح والذم شرعاً، إذ "ما أتاهم من نذير من قبلك" و "ما أُنذر آباؤهم". وكذلك مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام "فخياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا"، فأثبت حكم الخيرية لأعمال في الجاهلية، والمفترض أنها بريئة لا يُحكم عليها بخيرية ولا شرّية حتى تأتي الشريعة الرسولية.

والأمثلة كثيرة جدّاً، نكتفي بهذه إن شاء الله في هذا المقام.

فماذا عن فكرة "أهل الفترة" إذن؟ أم يقل الله تعالى "وما كنّا مُعذّبين حتى نبعث رسولاً"؟

الجواب: كل مَن يقرأ هذه الآية لابد أن يعتقد بأن لفظها عام لكنه مخصوص بالضرورة، يعني حين يقرأ كلمة "مُعذّبين" لابد أن يقيّدها بقيود معينة، لماذا؟ لأن الاعتقاد بأنها مطلقة مستحيل واقعاً وشرعاً، فلابد أن الناس كانوا يتعذّبون بشكل ما قبل بعثة الرسول، ولو بعذاب أدنى ودنيوي ولو بشوكة تشاكها أقدامهم وهموم تصيب نفوسهم، فالله "هو أضحك وأبكى" و "هو أغنى وأقنى" في كل زمان ومكان، فكل عذاب من أي. صنف أصاب أي إنسان فهو نوع من تعذيب الله لهذا الإنسان إذ لا فاعل إلا هو على الحقيقة ولا يحدث شيء إلا بإذنه في خلقه. إذن يبقى الاختلاف في كيفية فهم كلمة {مُعذّبين} في الآية، أي ما هو المقصود من التعذيب هنا بالضبط؟ الجواب الذي تدلّ عليه الأدلة القطعية الكثيرة جدّاً ومنها ما سبق هو أن المقصود هو التعذيب في الدنيا بهلاك عام، من قبيل صاعقة عاد وثمود. فليس المقصود التعذيب التكويني في الدنيا، وليس المقصود التعذيب الذي يذكّر الله به عباده "لنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون" فهذا إثبات لوجود العذاب الأدنى من الله في الجملة، وليس المقصود التعذيب في الآخرة فإنه قال للمشركين "كنت على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها" وكذلك كل ما ورد عن النبي ذكر تعذيب أناس كانوا في الجاهلية قبل الإسلام لكن تعذيب الآخرة. المقصود إذن حصراً هو التعذيب في الدنيا بعقوبة إهلاك من قبيل ما ذكره عن الأمم السابقة كطوفان نوح ودمدمة ثمود.

ومن أدلة ذلك الأخرى قوله "فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود"، وقال "فقد خلت سنّة الأولين". ويكفي دلالة على ذلك قوله في الآية التالية مباشرة لآية "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" وهي الآية ١٦-١٧ من سورة الإسراء {وإذا أردنا أن نُهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمّرناها تدميرا. وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً}، فكما ترى الكلام متصل مباشرة بذكر إهلاك القرى في الدنيا بهلاك عام. ومن هنا نفهم أيضاً قوله "إذا أردنا أن نُهلك قرية أمرنا مترفيها" فالأمر هنا المقصود به الأمر الشرعي الذي يأتي به المرسلون، "ففسقوا فيها" ففسقوا بمخالفة أمر المرسلين لهم، "فحق عليها القول" وهو استحقاقهم العذاب بعد بعثة الرسول، "فدمرناها تدميراً" وهذا في الدنيا بهلاك عام. مثل ماذا؟ مثل "وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح". ويعزز هذا أيضاً قوله تعالى "وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حساباً شديداً وعذّبناها عذابا نكرا. فذاقت وبال أمرها وكان عاقبة أمرها خسرا".

وعلى ذلك، أهل الفترة لا يحاسبون في الدنيا حساباً شديداً بالهلاك العام، فهذا القدر هو المقطوع به من الآية. وما سوى ذلك أقلّ ما يقال فيه أنه مشكوك ومحتمل ويدخله الاحتمال الكافي لإبطال الاستدلال به في مقام الاحتجاج. وعليه لا تكون فكرة الفترة دالة على أنهم {لا يحاسبون على عدم إيمانهم}، فهذا أمر من عند الناقد ولم يذكر عليه أي دليل ولا شبهة دليل حتى بل أرسله إرسالاً ولم يحقق ولم يحاسب نفسه قبل ادعاء المعاني لكتاب ربه.

٧-ثم زاد الناقد دعوى على دعوى فقال {بل وقد يشمل رجال الأعراف من وصله البلاغ دون أن تقوم عليه الحجّة} لماذا يا محترم؟ من أين جئت بهذا الكلام أم أنّك توزّع المناصب الأخروية برأيك الشخصي؟ الدليل الوحيد الذي جاء به على هذه العبارة المردودة جملة وتفصيلاً كما سنرى إن شاء الله هو قوله بعدها وكأنه يذكر دليلاً شرعياً، {لأن أخذ العبد بالأسباب لا يلزم الله بتحقيق الهداية}. هذا بالمناسبة ليس آية ولا رواية، لكنه من كيس الناقد، والذي يبدو لي أنه من خلفية أشعرية بدون تحقيق.

لماذا هذا الكلام مردود؟ لأسباب كثيرة.

منها أنه لم يذكر آية ولا رواية، والكلام عن رجال الأعراف لابد فيه من الوحي أو لنقل بجواز المكاشفة فيه، وصاحبنا هنا لا يحتج لا بوحي ولا بمكاشفة.

ومنها أنه هو نفسه يبطل الاحتجاج بذكر الاحتمال المجرّد المرسل، فإنه يقول {بل وقد يشمل}، يعني مجرّد "قد يشمل"، ولم يقل: بل يشمل، حتى يكون في حالة جزم وقطع ويقين

بالشمول، فهو نفس غير متأكد مما يقوله. وآخر ما علمته هو أن أمور الدين وحقائقه لا يقال فيها بالظن والاحتمال، لكن لعل الأخ الناقد يشرب من منابع غير منابعنا.

ومنها أنه هو نفسه وفي ذات الفقرة ردّ على نفسه. لأنه قال هنا {مَن وصله البلاغ دون أن تقوم عليه الحجّة}، وقال قبلها بسطر محتجّا بآية {لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل}، فعجباً، كيف يصل البلاغ بدون أن تقوم عليه الحجّة ؟! أيكون بلاغاً بدون حجّة ؟ "عليك البلاغ وعلينا الحساب"، "لأنذركم به ومَن بلغ". فتحقق البلاغ يقضي مباشرة بوقوع المحاسبة. وهو لم يقيّد البلاغ بوصف ينقصه بل أطلق الاسم. ثم مَن وصله البلاغ فقد قال الله أنه لا حجّة له على الله، لكن الناقد هنا يقول بعكس ذلك، وهو أنه يصله البلاغ ومع ذلك لا تقوم عليه الحجّة. لو كان ملحداً هو الآخر لكان لنا كلام آخر، لكنه يحتج احتجاج مَن يعرف حتى مَن يمكن أن يكون من رجال الأعراف، فلابد أنه من المسلمين.

ومنها أن قوله {أخذ العبد بالأسباب لا يلزم الله بتحقيق الهداية} فيه مغالطة بحد ذاته فضلاً عن عدم تعلقه بما قبله. أما المغالطة فهي في تعبير {لا يلزم الله}، نعم الله لا يلزمه غيره لكن الله-إن صح التعبير-ألزم نفسه بنفسه، "كتب ربكم على نفسه الرحمة" و "كان حقا علينا نصر المؤمنين" و "وعدا علينا" و "ومَن أصدق من الله حديثاً" و "لن يخلف الله وعده". بالتالي، إذا أخذ العبد بالأسباب التي وضعها الله فإن الله وعد بتحقيق الهداية له، مثل قوله تعالى "يهدي إليه مَن ينيب"، فالإنابة سبب، ومَن أخذ بها فإن الله حكم بأن يهديه. أما فك الرابطة بين الأسباب والآثار فهي من سخافات الأشاعرة التي لا عبرة قرآنية ولا تكوينية بها، اللهم إلا الاحتجاج بالإمكان العقلي المجرّد من إمكان تخيّل سبب بدون أثره، ونحن لا نتكلّم في بحر الإمكان المجرّد لكن كلامنا عن هذا العالَم الواقعي الذي وضع الله فيه السنن وأذن فيه بما أذن ولم يأذن بما لم يأذن به، فمن المغالطات الشنيعة تحوير الكلام من السببية الواقعية إلى السببية الإمكانية، وكذلك رفض بيان الله في كتابه وإنكار ما عقده الله وما حلّه في بيانه. فهذه القضية باطلة جملة وتفصيلاً، عقلاً واقعياً وشرعاً قرآنياً نبوياً. وكيف يقرأ إنسان "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا" ثم يقول: أخذ العبد بسبب المجاهدة فيه لا يلزم الله بأن يهديه سبله، إلا أن يقول أن إلهه يمكن أن يكذب ويخلف وعده ويبطل كتابه الذي "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد"، فحينها ليكشف عن قناعه وليخبر الناس عن دينه الحق وإلهه الفعلي، وليدع عنه ادعاء الله ربّاً الإسلام ديناً ومحمد نبياً ورسولاً والقرءان حَكماً وإماماً.

٨-أما ما سمّاه {حلّي للمعضلة}، فعليه إشكالات أيضاً.

يبدأ بقوله {القدرة لا تتعلق بالممتنعات} هذا مُسلَّم، فإن القدرة تتعلق بالممكنات، والإمكان حكم عقلي يقضي إما باحتمالية وقوع الشيء أو باحتمالية عدم وقوعه، يعني ما لا يكون واجب الوجود أو ممتنع ومستحيل الوجود. فهنا يبدأ بتأسيس حجّته على أساس أن القدرة الإلهية لا تتعلق بالممتنعات والمستحيلات. حسناً. ثم ماذا؟

ثم يقول ما يشكّل صلب ما يسمّيه حلاًّ وهو {وما يدرينا إن كانت هداية أحد ما ممتنعة؟} فقط، هذه خلاصة حجّته. يعني يفترض أن هذا الشخص غير المهتدي، عدم هدايته راجع إلى كون هدايته ممتنعة. إلا أنه لا يصل حتى إلى درجة القول تصريحاً بأن هدايته ممتنعة الوجود، بل يكتفي بما دون ذلك وهو الاحتجاج بالاحتمال وعدم درايتنا نحن بحسب زعمه بأن هدايته ممتنعة. هذا مردود عقلاً وقرآناً بل فيه إبطال رسالة الرسل أصلاً وفرعاً، بل فيه نسبة أقبح القبح إلى الله تعالى.

وقبل أن نذكر الرد العقلي والقرآني، لننبه الأخ مرّة أخرى بأن ذكر الاحتمال ليس باستدلال، عموماً. الاحتمال ليس حلاًّ ولا دليلاً. ابحث واعرف ثم استدل وناقش. {وما يدرينا} هذه لا تصلح في هذا المقام. المهم، لندخل في صلب استدلالنا.

أما عقلاً، فإن هداية أي أحد هي أمر ممكن. فإن عقلنا يحكم بإمكان هداية أي إنسان وإمكان ضلاله، وهذا الشأن واحد في كل إنسان. فأين التناقض العقلي حتى يثبت وجود الامتناع في أمر الهداية لأي فرد من أفراد الناس؟

قد يقول شخص: لعل العين الثابتة أزلاً لهذا الضال اقتضت أن يكون من الضالين غير المهتدين، وحيث أن الخلق الإلهي يوافق ما في العلم الإلهي، فلابد أن يخرج المخلوق على صورة ما كان عليه في العلم، ويستحيل ما سوى ذلك، بالتالي الضال يكون ضالاً لأن عينه الثابتة تتضمّن الضلال.

أقول: هذا الدليل الذي نتصدّق به على مَن يقول بذلك من باب التعاون على الخير ما استطعنا، مع ذلك لا حجّة لهم فيه وإن كان هو أقوى بل هو الحجّة الوحيدة التي يمكن أن تُساق في هذا السياق. وسبب ذلك هو القرءان، فإن القرءان نزل بما يوافق علم الله "أنزله بعلمه" ويستحيل أن يخالف ما في علم الله. فمن حيث الدليل العقلي المجرّد، كل عين قابلة للضلال والهداية على السواء، فلا تناقض عقلي يوجب الحكم بامتناع وجود الهداية في أي نفس. لكن القرءان هو الذي دفعنا إلى الحكم بالإمكان لكل النفوس الإنسانية. كيف؟

الأدلة كثيرة. على رأسها آيات من قبيل "لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل"، فإن الحجّة لا تقوم على مَن يمتنع إيمانه امتناعاً عقلياً وجودياً، كما لا تقوم الحجّة على المُثلّث في عدم صيرورته مُربّعاً بعد إنذاره بأن مُثلّثيته سيتؤدي إلى هلاكه الأبدي.

آية أخرى قوله "فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم"، فأثبت وحدة الفطرة الإلهية لكل الناس وقرنها بالدين القيّم، فلو كان يمتنع فيه الهداية للدين القيّم لبطل ذلك في البعض.

آية ثالثة قوله "فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى"، وقوله الملائكة لأهل النار "ألم يأتكم رسل منكم" و "ألم يأتكم نذير"، فإن كلام الله وملائكته كله يكون في حكم العبث والعياذ بالله لو كان ضلالهم راجعاً إلى الامتناع الوجودي بدلاً من التكذيب وعدم التعقل وبقية الأعمال التي نسبها لهم. فلا الله تعالى ولا ملائكته ولا حتى الكفار أنفسهم بعد الحساب سيقولون "نعم ضللنا لأن هدايتنا كان ممتنعة وجودياً ومستحيلة عقلياً"، هذا لا يشمّ رائحته فضلاً عن رؤيته صورته مَن طالع القرءان مطالعة متجرّدة.

في الجملة، قول الله "ليس على الأعمى حرج" و لا على الأعرج ولم يقيّد إن كان أصابه العمى والعرج بسبب منه أو كان ذلك فيه خُلُقياً، يكفي لإبطال كل ذلك. فإن مَن كانت خلقته قاصرة بسببه أو بغير سببه رفع الله عنه الحرج والتكليف، فكيف بمن كانت فطرته قاصرة بغير سببه بل بسبب تكوين الله له وإرادته خلقه بكيفية يستحيل معها الإيمان أصلاً، فهذا من باب أولى أن يُرفَع عنه الحرج ويكون حكمه حكم الطفل والمجنون وبقية مَن رُفع عنهم القلم.

وقد تنبّه الناقد لهذه الحجّة حين قال {إن قيل أن من الظلم أن يحاسب مثل هذا على شيء خارج قدرته، بل خارج إطار الإمكان، فقد بينا بالأعلى أنه لن يحاسب إلا من قامت عليه الحجة فكفر} أقول: رد على نفسه رداً جميلاً لكن لم يلتزم بالأمر التزاماً جريئاً. لأن قوله بعدها {لن يحاسب إلا من قامت عليه الحجّة فكفر} هو بالضبط محل الخلاف. أي حجّة تقوم على إنسان عاجز تكوينياً بل إمكانياً عن الهداية؟ هل إذا خاطبت أطرشاً بسورة النبأ تكون قد أقمت عليه الحجّة على وجوب الإيمان بالقيامة؟ الرجل أطرش، ما الذي تريده منه؟ هذا في الأطرش، فما بالك بمن تكوينه كله مطروش، هو ذاتياً وماهوياً ممتنع من الهداية، فأي حجّة تقوم على هذا أصلاً.

ما معنى قيام الحجّة؟ يعني تعقّل حقيقتها، ثم جحدها لفظاً وعملاً. أما في القلب فلا يمكن للقلب إلا أن يستيقن مما ظهر له، "وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً". لو كان ظلمهم وعلوهم راجع إلى تكوينهم، وامتناع تحوّل ما في قلوبهم إلى ألسنتهم وجوارحهم، لما كان في ذلك ذمّ لهم أصلاً، كما أن الإنسان الذي يتعقّل الأمر بالحجّ ثم لا يستطيع إلى البيت سبيلاً فلا يجب عليه الحجّ، فبالرغم من تعقّله على مستوى النظرية لكن لمّا لم يستطع ارتفع عنه التكليف به. فمن باب أولى أن يكون مَن لا يستطيع تكوينياً بل أزلياً عن ترجمة معقولاته إلى أعمال مرفوع عنه التكليف.

الهداية إذن إما هداية للتعقّل وإما هداية للعمل بما تعقّله الإنسان من أمر الله ورسوله. فإن كان الممتنع هو نفس التعقّل، بطل الأمر من أصله ولا يُخاطَب مثل هذا أصلاً كما لا يُخاطب المجنون بالرسالة. وإن كان من الممكن تعقّله، لكن من الممتنع أزلاً العمل به، فحكمه إذن حكم المسلم الذي لا يستطيع سبيلاً إلى الحجّ مع علمه بفرضيته، فهذا أيضاً لا تكليف عليه. فلا مجال إذن لا أصلاً ولا فرعاً من الاعتقاد بمعقولية تبليغ الرسالة لأناس يمتنع تعقلهم أو يمتنع عملهم جوهرياً بالشريعة. بالتالي، لما كان ثمّة كافر يستحق الحساب والعقاب أصلاً.

أما إن قال: الذي هدايته ممكنة لكنه اختار الكفر، فهذا الذي يحاسب ويدخل النار. أما الذي هدايته غير ممكنة فكفر، فهذا لا حساب عليه. فنقول: الذي هدايته غير ممكنة أزلاً غير موجود في الاعتبار الشرعي، يعني لا يخاطبه الشرع أصلاً. وليس هكذا حال كل مَن ورد ذكرهم في القرءان من أهل النار، ولا حال الملاحدة الذين يحتجّون عقلاً على إلحادهم وأن الإلحاد هو الحق. فالناقد هنا يخاصم عن أناس يخاصمون ضد الله ورسله ويدعون الناس للكفر بالله ورسله، ولا يتكلّم عن أناس عجزوا وسكتوا، أو أناس في حكم المشلول عقلياً وإرادياً بسبب الامتناع الأزلي لهدايتهم. هؤلاء يدعون إلى النار وإلى الكفر بالواحد القهار، ومعلوم حكم أمثال هؤلاء في كتاب الله، فقد ورد فيهم مثل {والذين يحاجّون في الله من بعد ما استجيب له حجّتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد}، فهؤلاء يذهبون إلى أناس آمنوا بالله ويقولون لهم "الأدلة العقلية والحجج العلمية كلها تؤكد وجوب رفض الإيمان بالله" يعني عملياً بل لفظياً يدعونهم إلى الارتداد عن دينهم. وكذلك ورد فيهم مثل قوله "ومن الناس مَن يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير"، فكما ترى، الحجج "العقلية" لهؤلاء لا وزن لها، ومع ذلك ينشرونها ويدعون الناس إلى الإيمان بإلحادهم والكفر بربهم.

الحاصل، لا مجال للاحتجاج العقلي بالإمكان ولا الاحتجاج القرآني بالبرهان لتبرير ضلال الضالين وإلحاد الملحدين لتبرئهم من المسؤولية. وقد نقل الأخ الناقد آية كانت تكفيه لو تعقّلها وهي قوله تعالى {رسلاً مبشرين ومنذرين} فالناس ما بين داخل تحت البشارة أو تحت النذارة، ولا ثالث ممن يخاطبهم الشرع. والذين خرجوا عن خطاب الشرع معدودون معروفون، مثل "رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، والمجنون حتى يفيق، والصغير حتى يبلغ"، وما أشبه هذه الموارد مثل "وضع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه". فلا كلام إذن عن الممتنع أزلاً في هذا المجال، بل هو من الرجم بالغيب والقول على الله وما في علمه بغير علم وهو من المحرمات فليتق الأخ الله وليحذر. والملحد المجادل عن إلحاده ليس نائماً ولا مجنوناً ولا

صغيراً ولا مخطئاً ولا ناسياً ولا مستكرهاً، بل يعتقد أنه صاحب العقل والصواب من دون الأمم المؤمنة بالله كلها.

يختم الأخ حلّه للمعضلة بقوله {إذن فلا تعارض بين وجود إله كلّي القدرة يريد من الناس أن تؤمن، وأن يوجد من يجتهد ليؤمن فلا يستطيع} ونقول: بل يوجد تعارض. اللهم إلا أن تقول أن هذا الإله كلي القدرة ليس كلّي العلم ؟! لأنك تقول بأنه {يريد من الناس أن تؤمن}، فهل لا يعلم هذا الإله أن من الناس مَن لا يستطيع أن يؤمن أصلاً لأن إيمانه من الممتنعات؟ نعم، قد يصح كلامك من وجه، بناء على فكرتك أقصد، إن قلت: لا تعارض بين إله كلي القدرة يريد من الناس الممكن أن يؤمنوا فقط أن يؤمنوا، ولا يريد من الناس الممتنع أن يؤمنوا أن يؤمنوا. لكنك إذا قلت هذا تكون قد جئت بإله غير إله الإسلام والذي نزّل الكتاب على نبينا محمد. إلا أن ذلك هو فقط ما يمكن أن تدل عليه حجّتك على فرض ثبوتها، وهي لا تثبت بنحو مقبول لا عقلاً ولا شرعاً.

ويكفيك أيضاً أن تقرأ "كلا ستعلمون" و "فسوف يعلمون". فإن الكافر في الدنيا بأمر الله والآخرة، كما بيّنت في مقالتي التي كان من الأولى على الناقد أن يشتغل بصلبها بدلاً من كتابة ما كتبه من تعليقات لا وجه لها، هذا الكافر سوف يؤمن حين يرى العذاب فلا ينفعه إيمانه، وسوف يعلم ولا ينفعه علمه، سيؤمن مثل إيمان فرعون وليس مثل إيمان المؤمنين، "حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين". فدعوى الناقد بأن الكافر في الدنيا كفر لأن هدايته ممتنعة الوجود، فضلاً عن كونه دعوى على الله بغير علم، فهي أيضاً دعوى مستعجل لا ينظر إلى ظاهر الحياة الدنيا وهو غافل عن الآخرة، بل غافل حتى عن لحظة الموت حين يؤمن الكافر ويتمنى الرجعة، والعياذ بالله.

هذا تعليقي على صلب نقد الأخ. وأما ما ورد بعد ذلك مما كتبه تحت عنوان "تعقيبات" فلا أرى فائدة كثيرة في التعليق عليه، ولعل عيّنات بسيطة منه تكفي لبيان وجه قولي هذا.

قال في التعقيب الأول بأننا أخذتنا الحمية في الدين {إلى مرحلة العداوة} وأن هذا {منفرة لأغلب الناس}.

أقول: الجدال ليس عداوة شخصية، ونحن في مجال جدال. ونقد المتكلّم مثل نقد الكلام، كما أنك أنت الآن بعدما فرغت من نقد صلب الكلام بدأت بالتعليق على المتكلّم. فخاطب نفسك بكلامك بدلاً من مخاطبتنا به.

وأما عن كونها "منفرة لأغلب الناس"، فاهتمّ بنفسك ودع عنك التحدّث باسم أغلبية لم تنتخبك لتمثيلها، وركّز على الطوام التي ذكرتها في نقدك بدلاً من هذا.

وأما التنفير، فمن الناس مَن ينفر مما يستحق النفرة. أذكر أني دعوت بوذياً في بريطانيا للإسلام، وكانت بيننا مودة وهو أمين مكتبة الكلية، رجل كبير السن وشديد الحلم. فأرشدته لقراءة القرءان، وفعلاً لم يتردد، وبعد يومين تقريباً رأيته فقال لي أنه توقف عن قراءة القرءان ولم يكمل حتى سورة البقرة، وحين سألته عن السبب قال لي ما حاصله "القرءان كتاب فيه عنف وشدة في التعبير" فنفر الأخ من ذلك لأنه معتاد على الكلام البوذي الساكن المستكين واعتبر القرءان شديد الخصومة والمحاججة بطريقة تزعج ذوقه. فهذا كما ترى لا يصلح معياراً للقياس بحال طالما أننا نتحدث في صلب الموضوع ولا نعلق على الذاتيات إلا بما يرتبط بالموضوع واستنباطاً من الموضوع نفسه. الدين جاء لإصلاح الذات والموضوع معاً، وهذه طريقاً القرءان إن كنت تؤمن بالقرءان. وإن لم يكفيك هذا التنبيه على المعنى، فاسأل إن شئت عن شواهد لأعطيك إياها إن شاء الله، ونعطي واحداً هنا فقط، كقوله تعالى "بئس مَثل القوم الذين كذبوا بآيات الله"، فهما كلام عن ذوات المكذبين، ولم ينتقد فقط موضوع التكذيب والفعل فيقول مثلاً "بئس مثل التكذيب بآيات الله"، بل جمع بين الذات والموضوع. والقرءان طافح بمثل هذا. بل كلامك أنت وتعقيباتك على كلامنا أيضاً تضمنت هذا، فسبحان الله.

اعترض في التعقيب الثاني على طول المقالة وتكرار نفس النقطة بأمثلة مختلفة.

أقول: الموضوع خطير وكان لابد له من التفصيل، فإن طالت فاقرأها على مهل.

ثم يبدو أنه بالرغم من تكرار نفس النقطة بأمثلة مختلفة لم تتعقّل حضرتك لا النقطة ولم تستحضر الأمثلة المختلفة، حتى رأيت ردّك على كلامي وكأنك لم تقرأ أو تستوعب ما قرأت. فلهذا نطوّل الكلام أحياناً ونضرب أمثلة مختلفة، لعل بعضها يمسك بالعقول الشاردة وينبّه العيون الراقدة. ثم تكثير الأمثلة لأن النقطة أحياناً تحتمل وجهات مختلفة، فكل مثال يدل على وجهة منها، وكذلك لأننا أردنا تبيان مدى شيوع الفكرة التي نتحدّث عنها وأنها ليست استثناءاً من هنا أو هناك بل هي أمر مستقر في المصدر الذي نحتجّ به. فبدلاً من تقييم مقالتنا كأستاذ في مدرسة، اقرأها كتلميذ أو صاحب متواضع يريد الاستفادة، أو خصم عاقل يريد النقد النافع.

في تعقيبه الثالث اعتبر بداية كلامي ووصفي للملحد بأن كلامه ركيك هو من قبيل الاستهزاء والعداوة. ثم وقع في طامّة كبرى وهي تشبيه هذا الملحد الركيك بسيدنا موسى عليه السلام

الذي كان في لسانه عقدة تمنع الناس من أن يفقهوا قوله وزعم أنها "ليست بنقيصة في صاحبها لقوم يعلمون".

أقول: وصفي لكلامه بالركيك هو نقد ليس فقط لصورة التعبير بل حتى للتفكير، وقد قلت بأنه كان من الأحسن له لو استعمل العامّية الصريحة إن شاء فأنا لا أمانع في ذلك. لكنها ركاكة لفظية ومعنوية معاً. وكذلك أردت أن أنبه إلى ضعفه في العلم مع جرأته على الاقتحام مباشرة إلى مسألة وجود الله والادعاء بأنه وصل إلى الحجّة الأقوى على عدم وجوده سبحانه. شخص بهذه الصفاقة والوقاحة مع ربه ومع المسلمين والمؤمنين جميعاً، يجب تنبيهه على شيء من مقامه الواقعي، والاستدلال عليه بما صدر منه فهذا أقرب دليل لتنبيهه.

أما ضربك له مثلاً بسيدنا موسى، فاستغفر الله واستح أيها الإنسان من مثل هذا الكلام إن كنت من المؤمنين. وقد كانوا يفتون بردّة مَن قال بأقلّ مما قلته أنت. لو ذهب صاحبك الملحد هذا وتعلّم قبل أن يتكلّم، وهو قادر على التعلّم حتى إنه راح يقرأ كتب ملحد كندي، لكان خيراً له، وأين هذا من أمر سيدنا موسى عليه السلام الذي كما يقال كانت عقدته بسبب إصابة تكوينية، أما صاحبك الملحد فمصيبته بفعله وتسببه وتقصيره، وليس نقصاً خلقياً. إلا أن تقول أيضاً أن تعلّمه حسن التفكير والتعبير ممتنع أزلاً !

في تعقيبه الرابع رماني بأني في قولي "سأعدّل أغلاطه الإملائية فقط...فأنا أعينه في هذا ولا أنتقص منه" بأني أكذب وأتهرب وأريد سبابه وأتغطى بمثل هذا.

أقول: سبحان الله، تفترض حسن النية في الملحدين وتفترض سوء النية في المسلمين، لو سوّيت بين الملحد والمسلم لكان عدلاً صورياً، أما هذه فهي قسمة ضيزى فعلياً.

أنا أعينه في هذا فعلاً ولا أنتقص منه، يعني تنزّلت له حتى صرت أكمّل ما فيه، هكذا بدأت نقدي لكلامه، فافترض فيه الأحسن. لكن بعدما تبيّن لي أن نقصه بسبب خلله وليس بسبب تكوينه، قلت في نهايات مقالاتي ما معناه أنه أقلّ من أن يتكلّم في هذه الأمور، وراجع مقالتي لتفهم. ففي بداية البحث لابد من افتراض الأحسن في الخصم، حتى يتبيّن العكس. فبدأت بالأحسن حتى أجبرني بنمط تفكيره وتعبيره على الحكم بالأسوأ. بدأت بإرادة مساعدته وسد نقصه، وانتهيت إلى وجوب الحكم بنقصه وتحميله مسؤوليته وذمّه لعدم التزامه بحدّه. وحتى لو أراد الاحتجاج للإلحاد فقد كان بالإمكان أن يقدّم الحجّة كطالب متواضع يريد التعلّم والاستفادة من المؤمنين، بدلاً من وضعها وكأنه جازم انتهى من البحث وهو لا يحسن الخط على ما يبدو فضلاً عن الفهم.

أما التعقيب الخامس، فنعم يمكن وصفها أيضاً بأنها "حجة عدم الإيمان بدون مقاومته" ولعلها أحسن من قولي "حجة عدم مقاومة الإيمان" التي لا تتبيّن إلا مع سياقها، لكن يمكن عنونة الحجّة كما قلت وهي أحسن استقلالاً.

أما التعقيب السادس، فجادل عن الملحد بالباطل، فجعلنا ممن استهجن كلام الملحد لأنه تكلّم "في أمر يجهله"، وبدأ يعلّق على هذا الافتراض. وهذا مردود، فأنا لم أستهجن كلامه لأنه تكلّم في أمر يجهله وهو يعلم أنه يجهله، بل لأنه تكلّم في أمره يجهله مع ثقة قوية وكأنه يعلمه. يعني جهله ليس بسيطاً حتى يُعذَّر، بل هو جهل مركّب مع منافحة عنه ودعوة إليه، فهو جهل مُكعَّب إذن. نعم، كلنا نجهل ولنا أن نتكلّم بما نجهل طلباً للتعلم، لكن ليس هذه الطريقة.

ثم هذا الرجل الذي تدافع عنه لا أحسبه يقبل كلامك عنه بالنيابة عنه-ويبدو أنك مولع بالتكلّم بالنيابة عن مَن لم ينيبك-بأنه يتكلّم "في أمر يجهله". فهذا بينك وبينه، ولا تدخلنا في الوسط.

إلى هنا كلها تعقيبات شخصية وشكلية، ويكفي فيها ما ذكرناه. ثم بعد ذلك بدأ يتكلّم في أمور فيها نقد موضوعي مفيد، فلنركّز عليها أكثر إن شاء الله.

ذكر في التعقيب السابع تعليقه على قولنا في المثال الرابع عن المصائب التي تحدث للإنسان بأنها بسبب فعل الإنسان المباشر أو غير المباشر إلى آخره، قال الناقد التالي {ولعلهم-يقصد نحن-لم ينتبهوا لكون الله سبحانه (يضل من يشاء ويهدي من يشاء)، وكذلك في المصائب تحديداً (وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك، قل كل من عند الله) فحاشاه سبحانه من أن يكون في حياد لا مشيئة له ولا اختيار، وهذا نقد لشرحهم لكيفية عمل الأخذ بالأسباب، لا لحجةّ الأخذ بالأسباب الصحيحة}

أقول: لنبدأ مما اتفقنا عليه، وهو أن الناقد هنا يقرّ بصحّة الأخذ بالأسباب، مثلنا، فهذا القدر مشترك بيننا. والخلاف هو في {كيفية عمل الأخذ بالأسباب} فقط، يعني اختلفنا في تفسير الأصول العقائدية للأخذ بالأسباب وكيف نجمع بين الإيمان بفعل الله ومشيئته وبين فعلنا ومشيئتنا. فلا بأس من هذه الناحية، ويكفينا إقراره بصحّة الأخذ بالأسباب في هذا المقام.

ثم، وهذا الكلام للناقد وغيره: حين يحتجّ عليك إنسان بحجّة على مطلب ما، وخصوصاً لو حجّته قرآنية ونبوية، فلا يكفي أن تأتي بحجّة أخرى أو دليل آخر لتناقض مطلبه وترفض

نتيجته، بل لابد أيضاً من أن تُزيّف أو تردّ على استدلاله. وإن لم تفعل ذلك، فستكون ممن يضرب القرءان بعضه ببعض، وهذا أمر باطل قرآنياً ويؤدي إلى القول لتناقض الأدلة فيه مما ينقض حجّية القرءان كلّه لقول الله "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً"، وهذا النوع من العمل، أقصد ضرب القرءان بعضه ببعض، واحتجاج كل واحد بآيات وتركه الأخرى، قد فعله بعض الصحابة أيام النبي وبحضرته فغضب غضباً شديداً عليه الصلاة والسلام وأنذر من مثله.

لذلك، أنا ذكرت آيات "هو من عند أنفسكم" و "إنما تجزون ما كنتم تعملون" و "مَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر". الأخ الناقد هنا استدل بآية "قل كُلٌّ من عند الله" و "يُضل مَن يشاء ويهدي من يشاء". فهل القرءان متناقض؟ الأثر الإيماني أو التكويني مرّة منسوب لمشيئة الإنسان ومرّة منسوب لمشيئة الله، فأنت بين واحد من أمرين: إما أن تقول بأن القرءان مختلف متناقض وهذا يعني سقوط وجوب الإيمان به بل وجوب الكفر به بناء على تعاليم القرءان نفسه "لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً"، وإما أن تقول بأن القرءان متعاضد متوافق، فيلزمك الرد على كيفية استدلالي بالآيات التي ذكرتها. فلا يكفي ردّ آية بآية، ولا يكفي أن تقول {فحاشاه سبحانه من أن يكون في حياد لا مشيئة له ولا اختيار} فأنا لم أقل بأن الله لا مشيئة له ولا اختيار، أن تردّ على شيء من ذهنك وليس على ما صدر من عقلي وبيّنته بكلامي. خاطبني أنا كما ظهرت لك ولا تخاطب ذهنك.

أما أنا، فأردّ على كيفية استدلالك بالآيتين، وعلى اعتبارك قولي دالاً على أن الله تعالى " في حياد لا مشيئة له ولا اختيار"، وأبيّن توافق القرءان وتعاضد آياته. وبيان ذلك باختصار في ثلاث آيات من آخر سورة التكوير وإن أمكن وضع كتاب من ألف صفحة من الاستدلال القرآني على هذا المطلب لكن للاختصار نكتفي بهذه. قال تعالى "إن هو إلا ذكر للعالمين. لمن شاء منكم أن يستقيم. وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين".

"إن هو إلا ذكر للعالمين"، فهنا أثبت الله تعالى ووضع علاقة سببية بين هذا الأمر النازل وبين تأثيره الذي هو التذكّر. فالله جعله كذلك. إذن الله ربط بين الأخذ بالقرءان وبين التذكّر، " ذكر للعالمين".

ثم "لمن شاء منكم أن يستقيم"، فأثبت هنا مشيئة الإنسان وعلاقتها بإحداث الأثر.

ثم-وهذه الآية التي تحلّ التعارض المتوهم بين مشيئة الإنسان ومشيئة الله-قال "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين". فهنا حقائق: مشيئة الله هي التي تجلّت في الإنسان فصارت له مشيئة، كما أن العلم كله لله والقوة كلها لله والعزة كلها لله وهكذا بقية الصفات الكمالية، ثم الله جعل للإنسان علماً ما وقوة ما وعزة ما، أي الإنسان لا ينال هذه الأمور

استقلالاً بذاته بل هي كلها من عند الله وبقدر ما أنزله الله عليه منها، كذلك هنا المشيئة كلها لله بالحقيقة والأصالة وهي في الإنسان بالصورة والإفاضة، وهي في الله مستقلة وفي الإنسان تابعة، وفي الله مطلقة وفي الإنسان مقيّدة نسبية. وعلى ذلك، الله ليس "على الحياد" بل الله هو الذي شاء أن يفعّل مشيئة الإنسان، كما أن الله هو الذي شاء أن يجازي كل واحد بعمله ولا يظلمه مثقال ذرّة.

مثال آخر، "قل الحق من ربكم فمَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر"، الآن نفهم أنه لا تعارض بين هذه الآية وأخواتها وبين آيات مثل "يضل من يشاء ويهدي من يشاء"، فقد أخبرنا الله مَن هم الذين شاء أن يضلّهم ومَن الذين شاء أن يهديهم. فقد شاء الله أن يُضلّ مَن شاء من الناس الضلالة أو "فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة" و "إن الذين حقّت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون" وقد أخبرنا عن هؤلاء الذين بآيات مثل "وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون" فلأن لهم قلوب لا يعقلون بها ولم يفعّلوا ما آتاهم الله من فضله ونعمته العقلية، فجعل عليهم الرجس وحقّت عليهم الضلالة لماذا؟ اقرأ "وفريقاً حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون"، فلما ذكر استحقاقهم الضلالة ربط ذلك بعمل عملوه وهو "إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله" ثم ذكر إصرارهم على ذلك بقوله "ويحسبون أنهم مهتدون" فهم لا يطلبون الهداية من الله أصلاً لأنهم "يحسبون أنهم مهتدون".

فنرجع، "قل الحق من ربكم" هنا أثبت علاقة سببية بين القرءان وبين معرفة الحق الرباني. ثم قال "فمَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر"، فأثبت مشيئة الإنسان في تحديد ما يحدث فيه من آثار، الله هو الذي جعل ذلك، الله ليس بالحياد بل هو شاء واختار وأراد وقرر وقل ما شئت إن شئت بعد فهم المعنى.

والأمثلة كما قلت كثيرة في القرءان، وأعيد بأني أذكر الأمثلة التفصيلية حتى لا يتوهم متوهم أن استدلالنا إنما هو من آية أو آيتين لعل الواحد يشتبه عليه المعنى فيهما.

وعلى هذا يتخرّج ما سبق من قولنا بأن المصيبة من نفس العبد. فهذا نصّ القرءان "أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنّى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير"، فربط الله بيان كون المصيبة من عند النفس بكونه على كل شيء قدير، فما الرابط؟ ما معنى هذا الربط؟ معناه ما سبق تقريره: بما أن قدرته لكل شيء متساوية، فما الذي سيرجّح أثراً على أثر فيما يتعلق بالمصائب مثلاً؟ الجواب القرآني "هو من عند أنفسكم". وأما استدلال الأخ بقوله تعالى "قل كل من عند الله"، فلا يتعارض مع هذا، لأنا أيضاً نقول "كل من عند الله"، فالله هو الذي شاء أن يجعل بين فعل العبد وبين المصيبة رابطة،هذا أوّلاً.

وثانياً، لو تأملنا الآية سنرى موضع اشتباه الجاهلين الذين جاء لهم ردّ "قل كل من عند الله"، اقرأ الآية: "أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيّدة، وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله، فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً". فنعم، أمر الموت والحياة كله من عند الله، فإن الله هو الذي قدّر الآجال كما قال في أخرى "لبرز الذين كُتب عليهم القتل إلى مضاجعهم"، وهذا السياق المباشر للعبارة موضع البحث. فإذا قرأنا الآية التي بعدها مباشرة سنجدها تقول "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأرسلناك للناس رسولاً وكفى بالله شهيدا"، فهنا تفريق بين ما هو من عند الله وما هو من الله. فمن عند الله الحسنة والسيئة، لكن من الله الحسنة ومن نفسك السيئة. هل يوجد تعارض؟ كلا، لاختلاف حيثية الكلام، فالقرءان دقيق في هذا الموضع. الله قدّر الحسنات والسيئات، وربط بين الأعمال والآثار دنيا وآخرة، فبهذا الاعتبار "كل من عند الله". لكن ما يحدث من حسنات خصوصاً فهو "من الله" لأن له الأسماء الحسنى، وكل حسنة ترجع على التحقيق لتنزّل عطاء من الأسماء الحسنى وتجلي كمال من كمالاتها في الخلق. وأما ما يحدث من سيئات تصيب الإنسان فهي من نفسه، ومن عند نفسه، فهي من نفسه لأنه بالحقيقة ظلمة وفقر وبالأصالة عدم وظلم وجهل فإذا نظرت للنفس من حيث ذاتها ستجد مناسبتها لكل سيئة "أنتم الفقراء إلى الله"، وهي كذلك من عند النفس لأنها عملت عملاً أدّى إلى ذلك "أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنّى هذا قل هو من عند أنفسكم" لاحظ هنا "أصبتم مثليها" هذا فعل صدر منكم وترتّب عليه " أصابتكم مصيبة"، فأحوال النفس وأعمالها تؤدي إلى حدوث المصائب لها، ولو من قبيل الفتنة كما قال "أحسب الناس أن يُتركوا أن يقولوا آمنّا وهم لا يُفتنون"، لاحظ هنا أن قولهم " آمنّا" جعلهم عُرضة للفتنة لتمحيص الصادق من الكاذب حسب سنّة الله "ولقد فتنّا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين"، بالتالي قولهم "آمنّا" سبب أطلق شرارة أثر الفتنة لامتحانهم. وهكذا في باقي القرءان لن تجد إلا هذا المعنى بأمثلة كثيرة جدّاً من جميع الجهات.

الحاصل: استدلال الناقد بالآية في غير محلّه، واستدلاله بالآية مقابل استدلالنا نحن بآيات هو من قبيل القول بتعارض القرءان وهو باطل، واستدلاله بآية دون إبطال استدلالنا بالآية ليس تعقيباً نافعاً ولا نقداً صالحاً، وقوله العاطفي "حاشاه سبحانه..الخ" غير مؤسس لا على القرءان ولا شيء معتبر بل هو اعتراض علينا بما لا نقول به جملةً ولا تفصيلاً فهو من قبيل محاربته العصا التي يظنّها ثعباناً لكونه في ظلمة.

في تعقيبه الثامن: ذكر تعريفه هو للإله الشخصي وانتقد تعريفنا نحن. فنحن قلنا بأن الشخصية نوع من الكيفية المحدودة، وهو قال بأن الشخصية تعني "الإله الذي يعلم منطقنا البشري". وهذا لا داعي له أصلاً منه، لأن صاحب المقالة الأصلية لم يذكر تعريفاً لمقصده من الشخصية، فالأمر محتمل، فنحن فهمنا وتعاطينا مع شيء، وهو فهم وتعاطى مع شيء آخر، ولا يصح الاعتراض علينا في هذا المقام، فهذه الاصطلاحات تحتمل وجوهاً مختلفة. ويكفيه أن يقول عن رأيه هو بدون الاعتراض على رأينا في تعريف الشخصية، ولا محلّ لقوله "ولا يقصد بذلك كيفية وجوده.."، فالمقصود لم يتم تحديده في المقالة الأصلية. بل ما تدلّ عليه المقالة هو أن الشخصية أقرب للدلالة على إرادة إقامة علاقة تعبدية وتبعية، وليست عن علم الإله بنا وعدم علمه تحديداً، هذا إن أردنا استنطاق المقالة الأصلية. وأما قولي أنا فناظر إلى جوهر الشخص، وكذلك إلى أن فكرة الشخصية المرتبطة بإرادة إقامة علاقة في مثل سياق مقالة الملحد الأصلية تشير إلى نوع من الانحداد والتشخّص البشري والتشبيه كما بيّنته في مقالتي الأولى. الحاصل، تعقيب الناقد هنا لا قيمة له لا بحسب نصّ المقالة الأصلية ولا بحسب استنطاقها، وإنما هو يعارض لمجرّد المعارضة على ما يبدو لي.

وفي تعقيبه التاسع قال {الإله شخص بالمعنى الفلسفي للشخص أيضاً} ثم ذكر كلاماً لا أظنّ الملحد صاحب المقالة الأصلية خطر له ببال أصلاً، بل لعل صاحب التعقيب نفسه لا يعقل ما يقوله فيه. والأعجب منه أن يجعل تعريف إله الإسلام إلى الفلاسفة ! لكن الذي يهمّنا هنا هو أنه بهذا العمل يقرّ أيضاً بأنه يخترع تعريفات للشخص من عنده، فمرّة يكون الشخص هو الذي "يعلم منطقنا البشري" كما في التعقيب الثامن، ومرّة يكون "شخص بالمعنى الفلسفي" كما في التعقيب التاسع. هذا رجل يقول ما يشاء بلا بيّنة واستبصار.

ثم إذا نظرنا في تعريفه للشخص بالمعنى الفلسفي سنجد الخبط. يقول أن الشخص هو الذي "لا يحمل على شيء"، يعني الله ليس محمولاً على شيء آخر، بمعنى أنه مستقل ذاتياً، حسناً هذا حق. ثم قال بأنه "مجرّد عن المادة إذن هو بسيط وهذا يجعله أشد وحدة بالعدد"، وهذا كفر وتشبيه لله تعالى. فالله ليس مجرّداً عن المادة ولا مجرّداً عن الروح، بل هو يتعالى عن كل هذه الأمور مع كونه متجلياً بها كلها، فإن المجرّد عن المادّة مثل الروحانيات والعقول العالية ليست آلهة، والأدهى أنه يجعل الله "أشد وحدة بالعدد" فجعل الله داخلاً أو مقترناً بمقولة العدد الكمّي وجعل وحدته عددية وهذا كفر بوحدته تعالي المطلقة القهارية، فالله ليس واحداً بالعدد، بل واحد يتعالى على العدد ولا يدخل تحت عَدّ بذاته أصلاً كباقي المعدودات، فأنا وأنت لها وحدة عددية، لكن الله ليس كذلك.

في الجملة، هذا الاختلاف لا معنى له في سياق كلامناً. فلا أنا ولا حتى الملحد يتخيّل بأن أهل الإيمان بالله يقولون أن الله مثل الألوان التي تحتاج إلى جوهر لتقوم فيه، أو أن الله ذاته مفتقرة إلى موضوع لتقوم به. وإسناد مفهوم الإله إلى مثل هذه الأمور أقلّ ما فيه أنه خروج عن الموضوع. والاعتراض على تعريفنا للشخصية به لا محلّ له من الإعراب بل ولا الإغراب، فهل عارضت أنا كون الإله متعالياً عن الموضوع والمادة وما أشبه حتى يذكر ما يذكره؟ غريب أمر هذا الناقد، يتخاطب مع ذهنه أكثر مما يتخاطب مع خصمه.

التعقيب العاشر مجرّد تشغيب منه. فنحن نستعمل الملحد بالمفهوم المعاصر لنا، والذي يفهمه كل أحد من هذه العبارة في زماننا، فجاء هذا الناقد بأن {تعريف علماء المسلمين السابقين ب"الملحد" هو الضال، وليس المنكر لوجود الله، فذاك الزنديق، بخلاف المتأخرين}. فسبحان الله، يعني يرد على نفسه بنفسه ويعتبره تعقيباً على كلامنا. أيها الرجل، اقرأ كلامك قبل أن تعقّب على كلامي، أنت بنفسك الآن تقول بأن {المتأخرين} لهم تعريف للملحد يوافق ما نقول به نحن وما تفهمه أنت أيضاً، وهو أنه المنكر لوجود الله. فلماذا هذا التشغيب وتطويل الكلام بلا طائل، وقد كنت تشكو من تطويل الكلام من قبل وها أنت تأتي بكلام طويل فارغ.

ثم الملحد في اللغة هو المائل عن القصد، وهو المجادل والمماري بالباطل، وكذلك يقال "لحد في الدين بمعنى حاد عنه، وكل هذه الأوصاف تنطبق على صاحب المقالة الأصلية. فحتى لو فهمت تسميتنا له لغوياً لكفاك عن الحاجة إلى هذه المشاغبة.

فلا في اصطلاحنا ولا في لغتنا لك حجّة في التعقيب علينا.

ومن صنف ما سبق قوله في التعقيب الحادي عشر في تفسيرنا للعارف بالله بأن الباء فيه تعني الذي يعرف الله والذي يعرف بالله أي بالله عرف الله، يقول {والظاهر والله أعلم أن مقصود الأمة من باء "العارف بالله" هو الإلصاق المجازي، مثل قولنا "من يقول بمثل هذا الكلام فهو..."، لا السببية أو الاستعانة، إلا إن كان الإخوة يقصدون اصطلاح مدرسة معينة}

أقول: هذه أيضاً نوع مشاغبة، وإرادة الاعتراض لمجرّد المعارضة.

فأنت أوّلاً تتحدّث عن غير تحقيق، لقولك {والظاهر والله أعلم}، فتتحدّث عن الظاهر وكلامنا عن حقيقة الأمر. وتحيل على علم الله، ونحن نعلم أن الله أعلم لكن نريد أن نعلم هل أنت تعلم أم لا فإن لم تعلم فلا داعي لأن تتكلّم خصوصاً أن كلامك اعتراض على مَن يعلم أو على الأقلّ يدعي أنه يعلم ويشرح كلامه.

ثم تقول {مقصود الأمة} ما شاء الله، تعرف كل ما قصدته الأمّة المحمدية عن بكرة أبيها وحصرت قول الأمّة في قول واحد، فأنت من كبار العلماء المحققين إذن بل أهل الكشف والإلهام أيضاً.

ثم تقول أن الباء للإلصاق المجازي. أنت تتحدّث بالمجاز، والضعاف في التحقيق هم الذين يتحدثون في المجاز، أما أهل المعرفة بالله فكلامهم على الحقيقة ويفهمون ما يقولون على التحقيق. فتحدّث عن مقامك، ولا تحصر الأمّة في درجتك. بل أنت تقرأ في أول القرءان "بسم الله الرحمن الرحيم"، والباء بمعنى أستعين باسم الله على الوجه الأشهر، أي أستعين بقراءتي باسم الله. فالعارف بالله، على أقلّ تقدير، هو من قبيل "بسم الله".

ثم قولك {إن كان الإخوة يقصدون اصطلاح مدرسة معينة}، كان أيضاً يغنيك عن كتابة هذا التعقيب إن كنت كارهاً للتطويل، فنعم أهل العرفان الإسلامي يقولون بأنه لم يعرف الله إلا الله، بالتالي كل معرفة لله من العباد لا تكون إلا بالله. ومن بيان ذلك: السمع لأنه من جنس الأصوات فهو يعرف الأصوات، والبصر لأنه من جنس الأشكال فإنه يعرف المبصرات، وهكذا لابد من مناسبة بين العارف والمعروف. فلمّا كان الله لا يناسبه شيء من الخلق بالحقيقة، عرفنا أن العلم بالله لا يكون إلا بالله تعالى نفسه.

في التعقيب الثاني عشر أنكر فهمنا للتضاد في قوله تعالى "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"، وزعم بأنها لو كانت متضادة {فهذا ناقض لوجوده}. أقول: يبدو أن الأخ غاب عنه التمييز بين التضاد والتناقض. الأضداد تجتمع، لكن النقائض لا تجتمع. اقرأ في أوائل المنطق "النقيضان لا يجتمعان"، لأن وجود النقيض يدل بالضرورة على نفي وجود نقيضه. أما الأضداد فتجتمع، فالله تعالى هو الضار والنافع، و "يعز..ويذل"، وكذلك "هو الأول والآخر" فالأول ضد الآخر والظاهر ضد للباطن. صرنا الآن بصدد شرح البديهيات فليعذرنا الإخوة.

وأما ما ذكره من تفسير لهذه الأسماء بقوله {فهو أول الموجودات وسيبقى بعد أن تفنى جميعاً، وهو الظاهر بمعنى فوق كل شيء، والباطن بمعنى أنه قريب لكل شيء}، فأقلّ ما فيه أنه رأيه هو، ولا هو المفهوم من هذه الأسماء مباشرة، ولا حتى ما فسّرها به النبي في دعائه المشهور "أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء". فالله تعالى ليس أول "الموجودات"، فإنه لو كان أول الموجودات لما كان آخراً لها، بل الله ليس موجوداً لكنه الوجود سبحانه، وجعل الله أول الموجودات كفر به وتشبيه له بالمحدودات الكثيرة وإدخال له في جنسها. وأما فناء جميع

الموجودات فأمر باطل، فمن جهة علم الله بالموجودات لا فناء إذ كل شيء في علمه أزلاً وأبداً " وهو بكل شيء عليم"، ومن جهة الموجودات أي في العالَم فهذا أيضاً باطل لأن العالَم أبدي كما يعلم كل مَن يؤمن بالآخرة، بالتالي الله ليس آخراً بهذا المعنى قطعاً، وأما قوله تعالى "كل مَن عليها فان" فهذا مَن على الأرض، فهو فناء مخصوص، "يوم تبدّل غير الأرض والسموات" بالتالي لن تزال الأرض هذه أو ما يبدلها بها، والسموات كذلك، وهكذا يبقى الأمر إلى الأبد "ما عندكم ينفد وما عند الله باق". وكذلك الأمر بالنسبة لتعريفه لاسم الظاهر بأنه " فوق كل شيء" فهذا أحد الفهوم وكما هو المستفاد من الحديث النبوي من وجه، لكن الظاهر أيضاً هو الذي لا ظهور إلا له، فهو الظاهر في كل المظاهر، وكل ما ظهر فإنما هو تجليات اسم الظاهر، كما أن كل علم هو تجليات اسم العليم، وكل قوة هي تجليات اسم القوي. وكذلك الأمر بالنسبة لتعريفه لاسمه الباطن بأنه "قريب لكل شيء" فهذا قول ضعيف جدّاً فإن اسم القريب غير اسم الباطن، قرآناً ولغةً وعرفاناً أيضاً، فتفسير الاسم باسم غيره إبطال لحقيقة الاسم الأول.

إذن دخل الأخ فيما لا مدخل له فيه، وعسى الله أن يهدينا لنعرف حدودنا ونحترم عقولنا.

التعقيب الثالث عشر: عندما ذكرنا ردّنا على بعض مقدّمات الملحد من كون "العالَم ليس كما يجب"، ردّ الناقد هنا علينا بأنه الأمر قد اشتبه علينا، وقال بأن الملحد {لم يزعم أن العالم ليس كما يجب} هذه عبارة الناقد لنا، وادعى أيضاً بأن معنى أن العالَم ليس كما يجب يحتمل فهماً واحداً فقط هو الذي يريده الملحد وهو {تحديداً أن وجود إله كلي القدرة يريد علاقة مع الناس لا يتسق مع وجود غير المؤمنين غير المقاومين لهذه العلاقة}.

أقول: الرد على أي حجّة يكون بنقد مقدّماتها، جملة وتفصيلاً.

إحدى مقدّمات حجّة الملحد، وهي التي نصّ عليها بنفسه هكذا {أن هذا العالَم الذي نعيش فيه لا يعمل حسب ما يجب أو أنه لا يحتوي على الأشياء التي يجب أن يحتوي عليها}.

الآن، هذه المقدّمة يجب الرد عليها. لكي نرد عليها، يمكن أن نردّ عليها من حيث كونها قضية كلّية عامّة مستقلة عن سياق كلامه عن "وجود غير المؤمنين غير المقاومين"، ويمكن أن يكون عليها من حيث كونها قضية جزئية خاصّة مقصورة على "وجود غير المؤمنين غير المقاومين".

على هذا الأساس، قمنا نحن بالردّ على المقدّمة من الحيثيتين معاً. إمعاناً منّا في الردّ على جميع حيثيات عباراته.

فالذي اشتبه عليه الأمر هو الناقد لنا، حيث لم ينظر إلى مقصدنا الأكبر من مجرّد الرد على قضية جزئية.

وقول الناقد أن الملحد "لم يزعم أن العالم ليس كما يجب"، يردّه نفس نصّ الملحد العام {هذا العالَم الذي نعيش فيه لا يعمل حسب ما يجب أو أنه لا يحتوي على الأشياء التي يجب أن يحتوي عليه}. ثم هذه العبارة عامّة، بنى على صدقها صدق جزئية من جزئياتها وتطبيق من تطبيقاتها وهو "وجود غير المؤمنين غير المقاومين". وأنا أردت بيان أنها قضية كاذبة أو لا حجّة له عليها لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص.

ثم لاحظ تحريف الناقد لكلامنا من وجه، فأنا لم أقل بأن الملحد قال بالنصّ "العالم ليس كما يجب"، أنا نقلت عبارة الملحد بالحرف وهي أن العالم "لا يعمل حسب ما يجب" و "لا يحتوى على الأشياء التي يجب أن يحتوي عليها"، وأنا رددت على هذه الجزئية تحديداً فسألته من أين جاء بـ"ما يجب". فالناقد حرّف كلامنا وجعله أعمّ مما هو عليه، وهذا من عدم التدقيق وإرادة المعارضة للمعارضة التي رأينا أنها سمة فيه معنا.

إذن الناقد رمانا بتهمة الاشتباه بعد عدم فهم مقصدنا وبعد تحريف كلامنا. في مثل هذه الحالات قيل في الحكمة العتيقة: اشتغل بعيوب نفسك ودع عنك ما تراه بعينك القاصرة من عيوب الناس.

في التعقيب الرابع عشر انتقد قولنا بأنه {لا يوجد مسلم عموماً يقول بأن الله يجعل الإيمان جعلاً في نفس أي إنسان لمجرّد أنه "غير مقاوم" بالمعنى السلبي المذكور للمقاومة}، وانتقد كذلك تفسيرنا للفظ "يعقلون" من قوله تعالى "ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون" وقال {وليس تفسير لفظ يعقلون أي يتعقلون}. وذكراً كلاماً بين ذلك. فهنا مسألتان، وهما من صلب موضوع البحث فتعالوا ننظر إن شاء الله فيهما.

المسألة الأولى: جعل الإيمان. أنا ذكرت على الأقلّ في هذا السياق دليلاً من إجماع المسلمين بمعنى عموم المسلمين وليس كل أفرادهم فرداً فرداً، ودليلاً من القرءان بل أدلة متعددة ذكر الناقد واحد منها فقط. فردّ على دعوى الاجماع بدعوى مقابلة لها وهي قوله {عند أغلبية الأمة أن كل مولود يولد على الفطرة، فيؤمن بالله سبحانه ويكون على الإسلام}، واستدل لذلك بآية {فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون}.

جوابي على دعوى الفطرة: أوّلاً، الأخ يبدو أنه لا يفهم ما يقرأ لنا، فأنا أتكلّم في الشرق وهو يتكلّم في الغرب. أنا قلت بأن الله لا يجعل الإيمان جعلاً في نفس غير المقاوم مقاومة

سلبية بالمعنى المذكور في المقالة الأصلية للملحد، فما علاقة هذا بأن "كل مولود يولد على الفطرة"؟ هل أنكرت أنا أن كل مولود يولد على الفطرة؟ الرد على كلامي يكون بأن يقول الناقد: بل الله يجعل الإيمان جعلاً في نفس كل إنسان غير مقاوم بالمقاومة السلبية. ثم يذكر دليله. وبالطبع لن يستطيع أن يقول ذلك لأنه حينها يكون قد صحح حجّة الملحد وأبطل دين نفسه والإيمان بالله وجعل حجّة الملحد مستقيمة. لماذا؟ لأنه هو نفس فيما سبق قد أقرّ فعلاً بأنه يوجد غير مؤمن غير مقاوم. فلو جاء الآن وأقرّ بأن الله يجعل الإيمان في نفس غير المقاوم، فيكون قد أنكر المحسوس المشهود وأنكر ما اعترف به من قبل. فبدلاً من أن يُقرّ بحجّتي، اخترع حجّة أخرى من عند ذهنه المتوهم ونسبها إليّ ثم ردّ عليها، ويا ليته حتى حين ردّ عليها قد أحسن الرد.

ثانياً، تفسيره للفطرة بأنه "فيؤمن بالله سبحانه ويكون على الإسلام"، ليس من صلب الآية القرآنية بل هو تفسير خاص لها وفيه كلام، فالفطرة ليست بالضرورة بهذا التفسير، لكنه يُرسلها إرسال المسلمات، بل لا يمكن له هو أن يلتزم بهذه الحجّة لأنه هو نفسه قد قرر بأنه ممتنع على البعض امتناعاً وجودياً أن يكون من المهتدين، في ما سمّاه "حلّي للمعضلة" حين جعل تعلّق قدرة الله بهداية بعض الناس هي مما يدخل تحت الممتنع الوجود يعني المستحيل الوجود. فكيف استقام عندك أيها الناقد أن تقول هنا بأن الفطرة معناها أن الله يجعل كل الناس يؤمنون به وعلى الإسلام، مع قولك السابق بأن بعض الناس يستحيل إيمانه بالله وهدايته للإسلام؟

ثالثاً، لو أخذنا بتفسير الناقد للفطرة، فيجب عليه إبطال كل ما سبق من كلامه عن حجّة الملحد، بل يكون قد جاء بدعوى جديدة لا أنا ولا الملحد قال بها. كيف؟ لأنه قال الآن بأن كل مولود يولد على الفطرة "فيؤمن بالله ويكون على الإسلام"، فلماذا الملحد والملاحدة غير المقاومين لا يؤمنون بالله ولا يكونون على الإسلام في الواقع؟ إن قال: لأن أبواه جعلاه على دين غير الإسلام، وأقول هذا أخذاً من الرواية التي بالتأكيد هي القابعة في خلفية ذهنه حين ذكر أمر الولادة على الفطرة، "فأبواه يهودانه وينصرانه"، فإن قال بأن سبب عدم إيمان الملحد وإسلامه هو عائلته وتربيته أو أي سبب ظرفي اجتماعي، سنقول: هذا غير ما احتججت به من قبل من كون هدايته داخلة تحت الممتنع وجودياً الذي لا تتعلّق به القدرة الإلهية، ثم هذا مردود بالملاحدة الذين نشأوا في بيئة إسلامية تحت أبوين مسلمين ولعلهما من الأولياء الصالحين وبل ومن المرسلين وعندك مثال سيدنا نوح النبي الرسول من أولي العزم الذي هلك ابنه مع الهالكين، ثم هذا مردود بأن الملحد غير المقاوم يحكي عن نفسه-وأنت تصدّقه-أنه لا يؤمن ولا

يجد الإيمان في نفسه بالرغم من عدم مقاومته، فكيف لم تساعدته فطرته هذه إذن على الإيمان بالله والكون على الإسلام. أباطيل مركّبة ألقاها الناقد كما ترى.

رابعاً، بالنسبة لمعنى الفطرة عند المفسّرين، فهو أمر اختلفوا فيه من القدم. ومنهم مَن قال بأن المعنى "اتبع فطرة الله" (راجع زاد المسير لابن الجوزي لجمع مختصر مُيَسَّر لآراء المفسّرين) ثم شرحوا معنى كل مولود يولد على الفطرة بأن المقصود به "ابتداء الخلقة، والكل أقرّوا حين قوله ألست بربكم قالوا بلى، فمعنى الحديث أن كل مولود في العالم على ذلك العهد وذلك الإقرار الأول، وهو الفطرة" على اعتبار أن "معنى الفطرة: ابتداء الخلق". ثم لهم استدلال في هذا الباب. نعم بعض المفسرين قال بأن الفطرة تعني الإسلام، وبعضهم أن المعنى الإقرار بالله والمعرفة به، وبعضهم أن المقصود هو ما حدث يوم "ألست بربكم قالوا بلى". ثم لكل أصحاب رأي نقاش مع الآخرين. وأقوى الأقوال من بين هذه هو أن المقصود بها يوم ألست بربكم قالوا بلى. فمن ذلك مثلاً أن ابن اليهودي إذا مات لم يرثه المسلمون، ولو كان في حكم الإسلام لأنه مولود على فطرة الإسلام لوجب أن يرثه المسلمون ويُدفَن معهم. ثم لو كان معنى الفطرة الإقرار بالله والإسلام، لوجب أن نرى كل مولود ينشأ مؤمناً بالله فعلاً مسلماً له سواء بالإسلام العام أو الخاص المحمدي، ولا شيء من هذه الأمور مشهود في الناس عموماً، بل أولاد المسلمين أنفسهم لابد لهم من مجاهدتهم حتى يؤمنوا ويستقيموا، وكم منهم لا يبالي بالدين أصلاً ولا يعبد إلا هوى نفسه. لذلك وغيره، من بين الأقوال التقليدية في تفسير الفطرة، الأقوى هو أنها شرح لحال النفوس يوم "ألست بربكم قالوا بلى"، مع وجود القابلية للإيمان في كل نفس بالرغم من نسيان يوم ألست بربكم بعد الهبوط إلى الأرض، وسيظهر أمر الفطرة في آخر الأمر في القيامة حيث قال الله "ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين" وذلك حين يرون عاقبة كفرهم وإلحادهم ونفاقهم في الآخرة البرزخية والأبدية.

خامساً، في الآية نفسها التي ذكرها الناقد قول الله {ولكن أكثر الناس لا يعلمون}، فالفطرة إذن ليست شيئاً مساوقاً للعلم بموضوعها، أي ليس كل مفطور على شيء يعلم ما هو مفطور عليه، وإلا لما كان {أكثر الناس لا يعلمون}، بل لوجدنا كل الناس على الفطرة، ومظهر كونهم على الفطرة هو تحقيق أمر {فأقم وجهك للدين حنيفاً}، فالدين الحنيف هو تفعيل الفطرة الإلهية الثابتة المقصودة بالآية. فلو كانت الفطرة تعني الإيمان والإسلام بنفسها لما كان أصلاً ثمّة دا ع للأمر بإقامة الوجه للدين حنيفاً، بل لكان الأمر تلقائياً عفوياً كالتنفس وبقية العمليات العضوية الطبيعية الحيوية، وليس كذلك كما لا يخفى، ولا حتى مع النبي نفسه الذي جاءه أمر مخصوص بأن {أقم وجهك للدين حنيفاً}.

وعلى ذلك، تكون هذه الآية حجّة لقضيتنا ضد قضية الناقد، فإننا نقول بأن كل إنسان قابل للإيمان وحين لا يؤمن فهذا راجع إلى خطئه هو، والآية التي ذكرها رد على قضيته وإثبات لقضيتنا، فإن عدم إيمان الإنسان بالله وكونه مسلماً حسب عبارة الناقد، إنما يرجع لكونه دخل في أكثر الناس الذين {لا يعلمون}، فهذا خطأ علمي من طرفه، والعلم متاح له لو أراد التعلّم، وكذلك لكونه لم يعمل بأمر {فأقم وجهك للدين حنيفاً}، وهذا خطأ إرادي من طرفه، والإرادة عنده حرّة مختارة "مَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر". بالتالي، عدم علمه وعدم طاعته هو وحده المسؤول عنها. يعني الأمر ليس من قبيل الممتنعات الوجودية كما يزعم الناقد، بل هو الممكنات الوجودية، وعدم ترجيح جانب وجوبها في حقّه هو المسؤول وحده عنه، وآية الفطرة شاهدة بذلك جملة وتفصيلاً، بل وعلى أي تفسير أخذتها عليه ولو كان تفسير الناقد نفسه. فلو قلت بأن كل إنسان مفطور على الإيمان بالله، أو كل إنسان مفطور على الإسلام، فهذا إقرار بأن عدم إيمانه وعدم إسلامه هو تحريف منه لفطرته وعدم تفعيل لها وكتم وكبت وقمع لها. فيخرج فوراً عن دعوى الامتناع الوجودي، ويمتنع مطلقاً تبريره من مسؤوليته عن الإيمان بالله والإسلام بأي حجّة تكوينية بل ولا اجتماعية أيضاً في حال بلغ رشده ولذلك مثلاً لن يقبل الله حجّة مَن يزعم بأنه أشرك لأن آبائه أشركوا من قبل أو لأنه كفر بسبب اتباعه سادة وكبراء مجتمعه بل ولا حتى سيقبل مَن احتج بمشيئة الله وأن الله هو الذي شاء لهم أن يشركوا ويحرّموا، كل هذه الحجج أبطل القرءان قيمتها، وكلها تشير إلى أمر واحد خلاف ما يزعمه الناقد الجبري في ميوله: إيمان الإنسان من الممكنات الوجودية، وأعطاه الله من القوة ما يجعل إيمانه متحققاً واقعاً، فإذا كفر وضلّ فهو المسؤول عن ذلك. لا الآباء ولا المجتمع ولا مشيئة الله تحول بينه وبين الإيمان لو شاء هو الإيمان، هكذا شاء الله بمشيئته الواقعية في هذا العالَم. بل هو المشهود أيضاً لأننا نرى الإنسان يترك دين آبائه، ونرى الإنسان يعارض ويثور على مجتمعه في الديانة وفي السياسة وفي كل عادة، ونرى الناس فعلاً حين يجاهدون في الله يصلون إلى الله ويفتح لهم ويكرمهم ولا يبخل عليهم جلّ وعلا. بل لو عقل هذا الناقد لكفته آية وصف رسول الله "وما هو على الغيب بضنين"، فإذا كان رسول الله لا يضنّ بالغيب، وهو الوحي والعلم الأعلى، فمن باب أولى أن لا يكون الله تعالى نفسه يضن بذلك، فإن أخلاق رسول الله في جماله ولطفه ورحمته ورأفته شعاع من شمس الرحمة الإلهية.

ختم الناقد هذه الفقرة بقوله {فكل إنسان إذن يؤمن قبل أن يستحق ذلك بسعيه وعمله}. أقول: كلام مغلوط من كل وجه: أوّلاً، {فكل إنسان إذن يؤمن} ترد عليك دعوى وجود بعض الناس ممن يمتنع عليه وجودياً ويستحيل عليه تكوينياً الإيمان ولا تتعلّق قدرة الله بإيمانه أصلاً.

ثانياً، آية الفطرة لا تتفعّل إلا بعد السعي والعمل، "ليس للإنسان إلا ما سعى"، وقد قال المفسرون وحكم الفقهاء كلهم بأن الإنسان ما لم يعمل لا حكم لإيمانه لا دنيا ولا آخرة، كما لو لم يشهد بالشهادتين فإنه لا يصير مسلما، ولو كان إيمان يوم ألست بربكم ينجّي عند الله لدخل الكل الجنّة لأن الكل مؤمن في ذلك المقام، مما يعني لا وجود للنار، وهو خلاف القرءان.

ثالثاً، بل حتى الفطرة بمعنى يوم ألست بربكم إنما ظهرت بالعمل، "قالوا بلى شهدنا"، وبعد قولهم هذا وهو نوع سعي وعمل أُخذت شهادتهم وحوسبوا بها، "أن تقولوا يوم القيامة إنا كنّا عن هذا غافلين. أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنّا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون" وكما ترى في هذه الآية ردّ على مَن يزعم بأن تهويد أو تنصير أو أي تحويل لفطرته عبر آبائه سيكون حجّة له.

رابعاً، أصل القابلية للإيمان شيء، والإيمان المتحقق المتفعّل شيء آخر. فقول الناقد هنا {فكل إنسان يؤمن} فيه خلط بين القابلية وبين الواقعية، وهي مغالطة منه وعدم تدقيق. فكل إنسان له قابلية الإيمان "مَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر"، فلو كان يؤمن جبراً لما وجد مكان للكفر أصلاً، ولما تردد الأمر بين مشيئة الإيمان ومشيئة الكفر، بل لكانت جميع الأعناق خاضعة لله قهراً بالإيمان التكويني الذي جعله فيهم، ولما احتاج الأمر إلى رسل حينها، وليس كما زعمه الناقد من قبل بأن الاجتهاد لو كان يكفي لما احتجنا إلى رسل، بل هنا موضع هذه العبارة الحق، فلو كان الإيمان فطرياً بفعل الله وجبره النفوس جبراً تكوينياً عليه بدون وقبل السعي والعمل فحينها لا داعي للرسل والكتب ولا داعي لكل هذه المقالة والمجادلة.

أصل مشكلة الناقد هي نوع من مرض أكثر الأشاعرة الذين يميّزون بين فعل الله وفعل العبد تمييزاً حدّياً مطلقاً غريباً. يعني يتخيّلون أن الإيمان لو كان بفعل العبد فهو ليس بفعل الله، ولو كان بسعي العبد فهو ليس بفضل الله. هذا النمط من التفكير شائع فيهم، وتجده في مقالة صاحبنا هنا. فهو يقول بأن الإيمان قبل السعي والعمل، والإيمان بفطرة الله، يعني كأن العبد لو آمن بسعيه وعمله فهو يعمل بشيء غير ما أعطاه الله له فلابد من حفظ قدرة الله عبر إنكار قدرة العبد. هذا تفكير في أصله نوع من الشرك، وإن أراد بعد ذلك نفي المشاركة بين الله والعبد، لأنه يتوهم أصلاً بأن للعبد وجوداً وفعلاً مستقلاً عن الله، ثم يريد نفي كل شيء عن العبد وإثبات كل شيء لله، فلولا توهم المشاركة لما نفوها بهذه الصورة. ونحن لا نتوهم المشاركة أصلاً، بل كل قابلية وكل تفعيل يرجع لله ولإذن الله ولمشيئة الله وإمداد الله، والعباد كلهم يسبحون في بحار فضل الله ونعمته أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً، لا مفر ولا مخرج لهم عن ذلك مطلقاً.

ثم يكفي لإبطال توهم الناقد بأن {كل إنسان يؤمن} قبل السعي والعمل، بأن نأتي بأي إنسان من الكرة الأرضية، إنسان تربّى بغير تربية إيمانية إسلامية، فلم يُلقَّن الخريدة البهية ولم يُضرَب على الصلاة الشرعية، بل تُرك وشأنه حتى يبلغ سن الرشد، ويملك القدرة على التعبير عن نفسه، وحينها تعالوا نسأله عن الإيمان بالله والإسلام. فيجب حينها أن يُلقي علينا هذا الإنسان عقائد الإيمان الحقيقية وصريح الشرائع الإسلامية، أو على الأقلّ سيخبرنا عن أمر الله بما يشبه بل يطابق قوم المرسلين المعصومين، لا يخرم حرفاً من الإيمان الصادق بالله. ولا يخفى أن كل إنسان رأى طفلاً أو صبياً ولو لم يلقّنه أهله شيئاً من أمر الدين، بل ولو لقّنوه الإسلام نفسه، لن يستطيع أن يتجرأ على مثل هذه الدعوى الطويلة العريضة العميقة. فمن المكابرة للحسّ والعيان، والشهود والبرهان، بل وللسنّة والقرءان، ادعاء أن {كل إنسان يؤمن} قبل السعي والعمل.

هذا بالنسبة لقوله في الفطرة.

أما قوله في العقل، فيقول الناقد {فليس التعقل شرطاً للإيمان}. وما دليله على ذلك؟

دليله الأول والأكبر هو حكاية عن الفخر الرازي ! حكاية لعل بعض الأشاعرة نفسهم يدعي اختلاقها إن لم أكن مخطئاً، وحكاية أصلاً تحتمل أكثر من تفسير، وحكاية أقصى ما فيها أنها حكاية واحد لا تعارض القرءان بل ولا عمل الرازي نفسه الذي ملأ وشحن كتبه بألف دليل على وجود الله كما يقول الناقد هنا. خلاصة الحكاية أن عجوزاً وجدت الرازي "يطرح ألف دليل على وجود الله"، فقالت له "أفي الله شك"، فقال-وهذه عبارة الناقد-{الإمام فخر الدين الرازي قدس سره "اللهم إيماناً كإيمان عجائز نيسابور"}.

دليله الثاني هو {ليس تفسير لفظ يعقلون أي يتعقلون}.

لنبدأ من الثاني: قصدي بالتعقل هو استعمال العقل، تفعيل العقل، من صيغة التفكّر التي ترد مقترنة بأمور الاهتداء في القرءان خلافاً لمجرّد الفكر، فالله قال "إنه فكّر وقدّر" في مَن انتهى إلى سقر، لكنه قال "لعلهم يتفكرون"، فالفكر قد يضل بصاحبه لكن التفكّر أثبت الله قيمته. كذلك مجرّد وجود العقل لا يكفي، بل المطلوب التعقّل، أي تفعيل العقل، "فتكون لهم قلوب يعقلون بها"، فقصدي بذلك هو التفعيّل والمبالغة وإظهار ما كمن في القدرة العقلية التي هي أكبر نعمة على الإنسان. وأما الناقد فليس شأنه التمييز بين "يعقلون" و "يتعقلون" وقد رأينا مقدار عدم دقته بل عدم فهمه في الأمور الكبيرة فضلاً عن الصغيرة. ثم أنا لم أقل بأن " يعقلون" تساوي من كل وجه "يتعقلون"، لكن ذكرت التعقل. ثم وهو الأهمّ، فما تفسير " يعقلون" إذن عندك؟ أنت أنكرت فهمي ولم تأت بفهم من عندك، واكتفيت بردّ الدعوى المبرهنة بدعوى غير مبرهنة، وهو عمل غريب في مقام المحاجة. ثم اقرأ الآية "ويجعل الرجس على

الذين لا يعقلون" إن لم تفهم "يعقلون" هنا بمعنى تفعيل العقل وإقامة العقل وعقل الشيء بالشيء ونحو ذلك من مفاهيم كلها داخلة في مفهوم التعقّل بهذه الصيغة التي استعملتها، فكيف ستفهمها؟ إن قلت: "لا يعقلون" بمعنى لا عقول لهم، فهذا مستحيل، لأن الله إذا سلب ما وهب أسقط ما أوجب، فلو كانوا لا يعقلون لأنه لا عقول لهم لما جعل عليهم الرجس بل لكانوا من قبيل "ليس على الأعمى حرج"، فيستحيل إذن فهمها على أنها نفعل لأصل العقل، بل لابد من إثبات وجود أصل العقل فيهم. فما الذي بقي؟ بقي أنهم "لا يعقلون" بمعنى لا يُفعّلون العقل الكامن فيهم، ولأجل التنبيه على هذا المعنى المفهوم من الآية استعمل أنا صيغة الفعل من العقل "التعقل"، بدلاً من صيغة الاسم "العقل" التي لم ترد أصلاً في القرءآن ولا مرّة واحدة، فالعقل في القرءان فعل وليس اسماً، أي فالقلب هو العضو والعقل فعله، كما أن الأذن عضو والسمع فعلها، والعين عضو والبصر فعلها، "فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها". فهذا التنبيه منّي على الاصطلاح القرآني الدقيق من حيث مفهومه وأبعاده المختلفة. وأما ما شاع في اصطلاحنا عموماً من تسميتنا العضو نفسه أو الأصل العامل بالعقل، فهذا أيضاً يصح اصطلاحاً من باب تسمية الشيء بنوع عمله، ويصح من باب الشيوع، ويصح من باب ورود روايات عن سلف المسلمين فيه، فلا بأس، إلا أني أفضّل صيغة التفعّل لما سبق، وكذلك للتنبيه على أن أصل العقل موجود في الكل كما أن الكل عموماً يفكّر بنحو ما من التفكير، لكن المقصود في الهداية هو التفكّر في الآيات وتعقّل الآيات، وهو نوع أعلى من العقل واستعمال أشدّ له، فكلما كان الموضوع أعظم احتاج إلى جهد أعظم، فلما كان عقل الآيات أعلى من عقل كيفية استعمال التقنيات وخبز الخبز مثلاً، فضّلت استعمال صيغة التعقّل للدلالة على كل ذلك. الحاصل لا وجه لردّ فهم "يجعل الرجس على الذين لا يعقلون" بالنحو الذي ذكره الناقد، جملة وتفصيلاً.

ويكفي أيضاً في الرد على نقده ما ختم به دليله هذا هو نفسه فإنه قال {وهذا عموما مذهب القائلين بوجوب تعلم أدلة صدق العقيدة على كل فرد، وهو ليس مذهب أغلب الأمة}. يعني أقرّ بأن فهمنا للآية هو مذهب موجود في الأمّة، فمن هذا الوجه كان ينبغي عليه تصحيحه ابتداءاً وعدم ردّه بإطلاق، وإن أراد ردّه فعليه بالدليل ولم يذكره. ثم تعلّم صدق العقيدة على كل فرد هو من حيث النظرية مذهب أغلبية الأمّة، فإن الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة والشيعة وهم أغلب الأمّة كلهم يقولون بعدم جواز التقليد في أصول العقائد، وعدم التقليد يكون بتعلم أدلة صدق العقيدة. نعم لعلهم من الناحية العملية مقصّرون في ذلك، إلا أننا نحتجّ عليهم بما قرروه نظرياً وإن خالفوه عملياً، "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون". بل هذا الذي لا يصحّ غيره، فإن الفرد إن كان مُبراً من

مسؤولية تعلّم صدق العقيدة، فأي عقيدة سيعتقد ولماذا؟ الناقد هنا يغالط بقوله {صدق العقيدة} وكأنه توجد عقيدة واحدة لكل المسلمين فضلاً عن عقيدة واحدة لكل الناس. إن جاز التقليد في العقائد، بطلت مسؤولية كفر وإشراك جميع الأمم الذين قلّدوا مَن رسم لهم العقائد. بل لما جاء القرءان بالصورة التي هو عليها من ذكر العقائد الباطلة وإبطالها، اللهم إلا أن يقول الناقد بأنه يجوز للمسلمين أن يقرأوا آيات الله ويخرّوا عليها صمّاً وعمياناً فيكونوا ممن "لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون"، ويكون قوله تعالى "إنا أنزلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون" عبثاً. ثم لاحظ هنا من باب التنبيه صيغة "تعقلون" التي أنكر أختها الناقد من قبل علينا من باب شهوة المعارضة العمياء. نرجع.

حتى "الإمام" الرازي قال كما يحكي عنه "اللهم إيماناً كإيمان عجائز نيسابور" بعدما قالت له عبارة المرسلين "أفي الله شك"، يرد على ما يريده الناقد بكلامه هذا. فإن الرازي لم يقل "إيماناً كإيمان عجائز باريس" أو "عجائز أمريكا اللاتينية" من الهنود الحمر. بل قال " كعجائز نيسابور"، وهل تعلم قيمة نيسابور في ذلك العصر؟ كانت معقلاً من معاقل أهل السنة في العقيدة والشريعة، وكان موطناً لعلماء كثر. ثم ما أدرانا مَن هذه العجوز، ولعلها من أهل الولاية والكشف واليقين الشهودي بحيث طلب الرازي مثل إيمانها، ومن أين لك من الحكاية نفسها أنها كانت عجوزاً مخرفة أو ساذجة مغفلة وأراد الرازي مثل إيمانها، كما يُفهم عادة حين يستعمل الوهابية وأشباههم هذه الحكاية لردّ أهمّية تعلّم العقيدة بأدلتها العقلية. بل يدلك على قيمة هذه العجوز أنها استعملت آية قرآنية وعبارة رسولية "أفي الله شك"، فجاءت بالآية في موضعها، خلافاً للأخ الناقد هنا الذي لا يحسن حتى في الإتيان بالآيات لمسائلها.

بل ومن وراء ذلك كله، الآية ذاتها التي ذكرتها العجوز فيها دليل عقلي ! أكمل الآية "قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض"، بالتالي حتى حين قالت الرسل "أفي الله شك" لم تقتصر على ذلك لإنكار الشك وحسب، بل قالت بعدها "فاطر السموات والأرض" وهذا استدلال بحدوث العالَم من وجه، وأن العالَم مفطور فلابد له من فاطر، وهذا عليه اعتراضات وشبهات كما يعلم كل مَن طالع مجادلات الملحدين، فلابد من تبيان ذلك وردّ تلك الشبهات وإلا بطل أصل استعمال هذه الآية في الاحتجاج للإيمان بالله. فنعم، عجوز نيسابور في خدرها قد لا تحتاج إلى الأدلة العقلية الكثيرة ورد الشبهات، لكن الرازي ومَن يحيا في البيئة العلمية ويدعو إلى الإسلام يحتاجها، ولذلك القرءان طافح بتلك الأدلة، عقلها مَن عقلها بفضل تبيان الله وجهلها مَن جهلها باستحقاق خذلان الله.

ثم إن قوله {التعقل ليس شرطاً للإيمان} مردود أيضاً بوجوب ردّ ضدّه. التعقل يعني العقل مع تفعيله والتشدد في تفعيله. فهنا ثلاث مراتب، العقل والتفعيل البسيط والتفعيل الشديد. فأي

الثلاثة ينكر الناقد كونه شرطاً للإيمان؟ أما أصل العقل، فإذا سقط رُفع القلم عن صاحبه فليس عليه إيمان ولا كفر. وأما العقل البسيط، فهذا يستعمله حتى الكافر في شؤون دنياه، ويستعمله مَن يجادل بالباطل، ويستعمل كل مبتدع وضال من الأولين والآخرين، فلا يمكن أن يكون عليه مدار الإيمان وإلا لصحت كل عقيدة قامت على أي نوع من العقل البسيط والتفكير الأولي، ولأُعذر كل مفكر بكل ما يصدر عنه مطلقاً، وهذا كما تراه لا أحسب مسلماً يقول به.فلا يبقى إذن إلا العقل بالتفعيل الشديد له، وهذا أيضاً قياساً التفكّر كما سبق بيانه، وهو أيضاً إشارة قوله "الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا" فالأمر فيه صبر وجهاد، وهو دليل شدّة العمل العقلي إذ هو الأصل في كل عمل ظاهري جوارحي.

قد أجد للناقد مخرجاً في قوله {التعقل ليس شرطاً للإيمان}، من باب القول بالتمييز بين الإيمان بالكشف والإيمان بالفكر، مع حصر الإيمان بالفكر في جهة "التعقل"، فتوجد جهة أخرى هي الإيمان بالكشف. إن كان يقول بذلك، فهذا ممكن من وجه فقط، وحتى هذا سيكون فيه تفصيل. لكن على العموم، مَن يقول بمثل هذا التفسير، يميّز في العقل ذاته بين جهتين، أي العقل ذاته له جهة كشف وجهة فكر، فمن جهة الكشف يتلقى الفتوحات الإلهية والإشراقات الروحانية، ومن جهة الفكر يتعامل مع الأقيسة الصورية والمواد الحسية. ومن هذا الوجه فقط قال بعض العارفين بأن الإيمان ما وراء طور العقل، يقصد بالعقل جهة الفكر، وليس أساس العقل ومطلق العقل. فإن أراد الناقد تبنّي هذه الوجهة، زدنا الأمر تفصيلاً إن شاء الله فيها. وفي الجملة، حتى مَن يأخذ الإيمان بجهة العقل الكشفية، فإنه يأخذها كذلك لكن حين يعطي الإيمان لغيره بالتعبير فلابد له من توفية الأمر حقّه من جهة الفكر، ولابد من أن يُشبع في عقله ذاته جهة الفكر أيضاً بالأدلة والأقيسة المنطقية الصحيحة. بمعنى أن الكشف وإن كان مرحلة أولية في تحصيل حقيقة الإيمان، لكنه ليس كل الطريق، لا في ذات العاقل ولا بالنسبة لتخاطب العاقل مع غيره.

ثم إن الرازي الذي يؤمن الناقد بأنه "الإمام" ويعتقد بتقديس سرّه، هذا الإمام كان رأساً من أعاظم رؤساء المتكلّمين في الإسلام، ولم يحرق كتبه الاستدلالية ولم يرفض طريقة الاستدلال العقلي. وأما دعاء "اللهم إيماناً كإيمان عجائز نيسابور" فلا يتعارض مع البحث العقلي، إذ طريق الدعاء وطريق التعقل يكمل بعضهم بعضاً، بل الدعاء من أهمّ وسائل تسديد الله للعقل وحفظه وعصمته من الخطأ، ومن شأن أهل الإيمان بالله الدعاء حتى ومع وبعد التفكير في الأمور الدينية عموماً. ثم في رواية لحكاية الرازي هذه قالت العجوز ما حاصله أنه لولا أن الرازي كان لديه ألف شكّ لما طلب ألف دليل، وأقول عن هذه النسخة: قد يكون لديه ألف شك لكن ليس من عند نفسه بل من مطالعته لما يقوله الفلاسفة والمفكرون عموماً، بل نقول:

حتى لو كان لديه ألف شك فإن مع كل ارتفاع لشك بدليل يكون قد ارتفع درجة في العلم بالله وازداد إيماناً مع إيمانه، فإن شدّة الإيمان تتناسب مع شدّة البرهان أو شدّة العيان، فمن جناح البرهان تخرج الأدلة الفكرية، ومن جناح العيان تخرج الرؤى الكشفية، ولا تعارض بينهما، كما قال الشيخ الأكبر ابن عربي للفيلسوف الكبير ابن رشد حين التقيا بوجود توافق بين نتائج طريق المكاشفة ونتائج طريق الفلسفة، من وجه. إلا أن الحاصل عند مَن يستعمل رواية العجائز هذه أنه لا يكون لا من أهل البرهان ولا من أهل العيان، بل يريدون من الناس أن يقلّدوا تقليد العميان الشيوخ الذين تضعهم السلطة الطاغية عليهم أينما كانوا. يعني يريدون من الناس أن يكونوا عجائز عاجزين، يقبلون ما يلقيه إليهم مَن يتّفق أن يحكمهم. إلا أنه بمجرّد ما يكون العامّة يقلّدون مَن لا يرضى هؤلاء عنهم، فحينها تجد أهمّية البرهان والعيان، وضرورة التفكير والبحث والجدل والمناظر والدعوة إلى الحق.

الواقع أنه لا يوجد أحد من المسلمين على التحقيق إلا ويقول بضرورة طريق البرهان والأدلة العقلية كأساس للدين، ولا يوجد أحد إلا ويستعمل هذه الطريقة، سواء أقرّ بها نظرياً أم لم يقرّ بها. حتى الوهابية وشيخهم ابن تيمية قد كتب مجلدات ضخام، مع تفاهة المحتوى وخلوه من البركة والحشو بالمغالطات المركّبة والمعقدة والبسيطة أيضاً عموماً، لكن في الجملة كتب يحاجج بالعقل والمنطق والأقيسة ونحو ذلك. وبغض النظر عن ما يفعله كل هؤلاء، فإن القرءان بأيدينا بحمد الله، اقرأ وانظر، وستجد أنه مع عدم القول بوجوب النظر العقلي في الدين على كل فرد فرد من المكلّفين من الناس أجمعين، فإن أصل الدعوة القرآنية يسقط ومطالبه تتساقط الواحد تلو الأخرى.

مثلاً، تذهب إلى النصارى لتدعوهم إلى الإيمان بالله وحده، فسيقولون لك: نحن نؤمن الله فما شأنكم معنا؟ سنقول لهم: كلا أنتم تؤمنون بالله لكن إيماناً كفرياً لأنكم تقولون "الله هو المسيح" والله تعالى في القرءان قال "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح". فإذا قالوا لنا: نحن نتبع الفطرة وبالفطرة عرفنا أن الله هو المسيح والله ثالث ثلاثة وهذا أمر ما وراء طور العقل ولا مجال فيه للبحث العقلي فيه وإنما يؤخذ من النصّ المقدّس تسليماً (بالمناسبة: هذا حاصل ما يقوله أحد أكابر شيوخهم توما الأكويني في كتابه الخلاصة اللاهوتية في فصل الثالوث). فإذا قلنا لهم: كتابنا المقدس يقول غير ما يقوله كتابكم المقدس، سيقولون لنا: إذن لكل واحد كتابه والسلام. فلا يبقى لنا إلا أن نحاجج محاججة عقلية، سواء كنت محاججة لإثبات صدق كتابنا وعدم صدق كتابهم، وهذه ستحتاج إلى ألف دليل ودليل عقلي نظري، وإما أن ندخل في صلب الموضوع العقائدي وهو النظر العقلي في الذات الإلهية، أي هل الله واحد بسيط أم واحد مركّب، وما إلى ذلك من أبحاث. والآن نصل إلى لب القضية. إذا خرجنا

إلى بلاد النصارى ومعنا ألف دليل على أن الله ليس المسيح وليس ثالث ثلاثة، ثم خرجت علينا عجوز روما وشمطاء بيترسبرغ ومُخرّفة ريو ديجينورو وقلن لنا "أفي الله المسيحي التثليثي شكّ؟"، فبماذا سنردّ عليهم؟ اللهم إيماناً كإيمان عجائز روما؟

وقس على ذلك بقية المسائل العقائدية الأصلية والفرعية. فالواقع أن هؤلاء يخاطبون أنفسهم والعامّة المتبعين لهم بأدلة فكرية أيضاً، لكنهم لا يريدون مواجهة نقد الآخرين لأدلتهم ولا يريدون من أتباعهم-أقصد بهائمهم-من سماع حجج غيرهم، فيقطعون آذان أنعامهم حتى لا تسمع إلا لهم بمثل هذه الحكايات والتحريفات. لا أكثر ولا أقلّ. وإلا فلا يوجد مسلم ولا يوجد قارئ للقرءان يستطيع الإقرار بما يزعمون أنهم يؤمنون به بأفواههم.

الحاصل: أن تعقيبه هذا لا يحتوي إلا على ما لا دليل عليه، أو ما ينقلب دليله فيه عليه، أو ما جاءت الأدلة القاطعة الغالبة بغيره.

قدرة هذا الناقد على قول الباطل أو الضعيف المردود من كل وجه هي عجيبة من العجائب. نسأل الله السلامة والعافية والهداية.

قال في التعقيب الخامس عشر، وهو آخرها مما وصلني عن الواسطة بيني وبينه الذي نقل مقالتي إلى حوار قائم عندهم، قال يردّ على نقدنا لدعوى وجود غير مؤمن غير مقاوم. فالخصم يقول "غير المؤمنين غير المقاومين موجودون"، ونحن أردنا الرد على هذه القضية من وجهين في هذا المقام. وجه عدم معرفتك اليقينية بوجود عدم المقاومة مطلقاً في غيرك، لأنك لا تعرف ما الذي يحصل معهم وما الذي يدور في نفوسهم. ثم أتبعنا ذلك بوجه أن الإنسان قد يجهل حتى نفسه ويكذب على نفسه.

الناقد هنا أراد الرد على الحيثيتين، فعن الأولى سلّم مبدئياً بأن الإنسان قد لا يعلم بشأن غيره لكنه يحكي عن نفسه، وحكايته عن نفسه بأنه غير مؤمن غير مقاوم تدل على وجود إنسان غير مؤمن غير مقاوم بالتالي تصدق القضية. وأنا أرد على هذا بأنه من جهة هو في الحقيقة مقاوم، ومن جهة أنه قد يجهل نفسه لأن للنفس أبعاد وأعماق. فللرد على كلامي لابد من إثبات أنه غير مقاوم مطلقاً، مع ما بيّناه في تعريف المقاومة الصحيح قرآنياً، وأن المقاومة قد تكون بعدم العمل والاجتهاد، والشعور بالاستغناء الأصلي عن الأمور النفسية العالية والحياة الأبدية بل والإله ذاته أي شعور النفس بالاستغناء بذاتها واستقلالها مطلقاً عن الحاجة لغيرها هو بحد ذاته جذر جذور كل مقاومة وطغيان. الناقد لم يقترب من هذه المسألة، فإن كان كما قال في أوائل كلامه أنه لن ينتقد إلا ما يخالفنا فيه، فهل هذا يعني أنه يوافق على تعريفنا للمقاومة؟ الأظهر أنه يوافق بحسب قاعدته التي صدّر بها كلامه، وأما إن كان لا يوافقنا عليها

فلماذا لم يذكرها في نقده وهي أكبر أسس البحث المطروح. ثم الناقد لم يذكر شيئاً عن إمكان جهل الإنسان بنفسه وكذبه عليها ولو لاشعورياً، فحتى يرد هذا الأمر فلابد من تبيان أمور، نعم قد يقول "الإنسان على نفسه بصيرة" أو يقول بأن الإنسان يعرف ما في نفسه كما يعرف أنه جائع أو خائف، فهذا من وجه صحيح، لكنه ليس مما نحن بصدده بالضرورة، فالأمر محتمل، ولابد من النظر في حالة كل واحد واحد وما الذي فعله يعرفه عن نفسه وأغوارها. مما يرجّح اعتقادنا بأن الملحد لا يعرف نفسه، هو تحديداً كونه مادّياً سطحياً في فكره ومضطرباً في تعبيره، فإن هذه أمارات الجهل بالنفس، فلا تستشعر من كلامه وعياً عميقاً بتلك الأغوار حتى يستطيع الجزم بأنه يحكي لنفسه أو لنا تماماً عمّا فيها. لكي تستقيم حجّتنا، يكفينا إثبات معنى المقاومة المخالف لمعناها عند الخصم. وأما الجهل بالنفس أو الكذب ولو لاشعورياً عليها أو علينا بها، فهذا برهان على برهان.

أما الناقد فأراد تقرير أيضاً إمكان علمنا بما في نفوس الآخرين، حتى يُثبت صحة حكاية الخصم عن نفوس الآخرين، وبنى هذا على أساس أنه ما يقوم عليه "النظام القضائي" من النظر في الأدلة الظرفية لمعرفة النوايا، وذكر أمثلة على ذلك مثل كثرة قراءته الكتب وجودة فهمه وصحة نقده لها وعدم قبوله لكل حجج الملحدين بل قوله عن بعضها أنه ضعيف، يعني تضعيفه للحجج الضعيفة للإلحاد في نظره يدل على أنه منصف فلا يقبل أي حجة للإلحاد فقط لأنها حجّة للإلحاد بل يستعمل فكره المستقل. أقول: هذا كله مردود لأنه لا يردّ على صلب حجّتي. الناقد نقل كلامي وفي آخره "الكلام بلسان الجمع غير محقق برهانياً هنا". عبارتي دقيقة. " الكلام بلسان الجمع" يعني أن تتكلّم عن غيرك، وتشير إلى جماعة "غير المؤمنين غير المقاومين". وقولي "غير محقق برهانيا" لم يقل غير محقق ظنياً، ولا لا توجد شبهة تدل عليه، بل قلت "غير محقق برهانيا" على سبيل البرهان اليقيني القاطع، وكان مقام الكلام هو قولي للملحد "كيف عرفت ذلك؟ أنت تعرف فقط على أحسن الأحوال نفسك، هذا إن عرفتها"، فالكلام كان من اليقين القاطع المباشر التام من كل وجه برهانياً، بالتالي أن يأتي الناقد ويردّ على هذا بأنه قد توجد أدلة ظرفية كالتي تُستعمل في النظام القضائي المبني على الظن العادي والعملي، هو شاهد آخر على أن هذا الناقد شديد الغفلة لا يعرف ما يقرأ أو لا يعرف كيف يرد على نفس ما يقرأ. أنا أتحدث عن الدليل البرهاني اليقيني، وهو يرد عليّ بإثبات وجود دليل ظرفي ظنّي. فسبحان الله ولا قوة إلا بالله على هذا الجهل المركّب والعناد الصريح.

وحتى ما ذكره من الأدلة الظرفية كله في الأساس وكما يعلم ذلك أي قانوني-وأنا رجل قانون-كله يحتمل الخطأ الشديد، بل والواقع يكذّبه في مثل حالات الإلحاد والإيمان في كثير من الحالات. مثلاً، قد يكون الملحد ذكياً عبقرياً متفلسفاً، لكنه ملحد متعصّب للإلحاد، وهو يقرأ

الكتب الكثير وله بنحو ما جودة فهم ونقد ورفض لحجج-هذه عبارة الناقد-"غيره من الملحدين"، نعم لعله ينافس غيره من الملحدين ويريد تأسيس دليل يخصّه للإلحاد حتى يشتهر به، وقد يرغب في مغالبة المؤمنين فينتقد أدلة الإلحاد الموجودة حتى يصل لأقوى ما يستطيع المجادلة به، وقد وقد. فهذه كلها يكفي فيها أنها، كما قال الناقد نفسه، أدلة ظرفية، قد تصلح للظن لكنها تختلف عن التحقيق البرهاني.

ثم لو دقق الناقد في كلامي لوجدني أقول "غير محقق برهانياً هنا"، لاحظ قيد "هنا". مما يعني أنه قد يوجد طريق برهاني على معرفة ما في نفوس الآخرين، لكن "هنا" لا يوجد، هنا في مقالة الملحد هذه لا يوجد. ومن ذلك مثلاً، الكشف الإلهي، فإن الكشف أعلى برهان ممكن، فقد يكشف الله عن ما في نفس الآخرين لعبد من عباده، فتكون معرفته بذلك محققة برهانياً، ومن ذلك قول الله "يحذر المنافقون أن تُنزّل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا إن الله مخرج ما تحذرون" أو باعتبار ما قول المسيح "أنبئكم بما تأكلون وما تدخّرون في بيوتكم" أو قول النبي لزوجه حين سألته "مَن أنبأ هذا" فقال "نبأني العليم الخبير"، وما يحدث للأولياء في القديم والحديث من إخبار عمّا في ضمائر وقلوب مريديهم بل وأعدائهم أحياناً، وقد شهدناه بأنفسنا بفضل الله تعالى فضلاً عن ثقتنا بما أخبرنا به إخواننا الذين سبقونا بالإيمان ومعاصرونا. إذن أنا لا أنكر مطلقاً القدرة على معرفة ما في نفوس الآخرين، لكني أنكر على الملحد في مقالته تلك أنه أثبت ذلك بطريق يتناسب مع الإلحاد، بل لم يثبته بأي طريق وإنما افترضه افتراضاً مجرّداً عن الدليل.

هذا كلّه من إمعاني في النقد العقلي الخالص لكل جوانب مقالة الملحد حتى يتبيّن له قيمة ما هو فيه ووزن ما يقوله.

هذا بالنسبة لاستعمال الناقد للدليل الظرفي والقضائي لتصحيح معرفة ما يدور في نفوس الآخرين.

واستعمل دليلاً آخراً أعجب منه وهذا نصّه {وربما لو عرفناه-يقصد لو عرفنا الملحد-لوجدناه يبكي لوحده مثلا في صلاة يدعو الله فيها بهدايته ثم ينتهي من الصلاة فيقول لماذا لا أؤمن؟ }

أقول بعد التسبيح والحوقلة: أوّلاً، {ربما لو عرفناه لوجدناه} هذا ليس دليلاً ولا برهاناً. {ربما} لا تُساق في مثل هذه المقامات أيها المحترم.

ثانياً، {لوجدناه يبكي لوحده مثلاً في صلاة} سبحان الله، كيف تجده يبكي وهو {لوحده} ؟! إذا وجدته فأنت معه فهو يبكي معك وأمامك، أم أنك تتجسس عليه. طيب، هذه نكتة لكن أردت التخفيف عنّا قليلاً فإن هذا الناقد له عجائب وطرائف.

ثالثاً، قولك بأن الملحد قد يصلي ويبكي لأنه لا يؤمن، يرد على الخصم الذي تنافح عنه ضدّي، وما مثلك إلا كمثل الأردنيين والسعوديين والإماراتيين الذين يعاونون الصهاينة المعتدين ضد المسلمين الفلسطينيين ثم الإيرانيين، لا هم عاونوهم ولا هم تركوهم وشأنهم. الملحد يحاجج عن الإلحاد ضدنا، وأنت بدلاً من أن تسدّ حلقك أو حتى تدافع عنه لكن مع النطق بحق أو حجّة معتبرة، حشوت كلاماً فارغاً طويلاً وأشغلتنا بالرد عليك فيه. الآن أيها الأخ الباغي، الملحد يرفض في مقالته الأصلية الصلاة والعمل عموماً بدون سبق الإيمان بوجود الله، وركّز على نقطة عدم إمكان إقامة علاقة بدون البدء بالإيمان بوجود الله. نعم أنا رددت على ذلك، لكن أنت الآن تأتي وتدعي نيابة عنه دعوى هو نفسه لا يقبلها، وهي أن الملحد يصلّي لله الذي لا يؤمن به بل ويبكي في الصلاة، فجعلته من الخاشعين المتواضعين أيضاً، وتزعم بأن الملحد "يدعو الله فيها لهدايته"، فأثبت عكس تماماً ما قاله الملحد ونفس ما قلناه نحن من وجه. ثم إذا كنت تعتقد بأن الملحد يصلي لله، ويدعو الله لهدايته، ويبكي أيضاً على عدم إيمانه، بعد هذه الثلاثة ما الذي بقي من الإلحاد؟ هذا مؤمن عملياً وإن كان غير متعقّل لحقيقة الإيمان نظرياً، ولعله يتخيّل الإيمان بصورة لا يجدها في قلبه فيعتقد بأنه ملحد لكنه في الواقع مؤمن. والأهمّ من هذا هو أن هذا يبطل ما سبق لك ذكره من حلّك للمعضلة المذكورة، لأن الله قال " ادعوني أستجب لكم" وقال "أمّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء"، فقرآنياً مثل هذا الشخص الذي صوّرته في دليلك إن استمر سيرزقه الله الإيمان تصديقاً لوعده، الآن، كيف جاز عندك إذن أن تقول بأن الملحد غير المقاوم يكون إيمانه من الممتنعات الوجودية؟

تنبيه آخر، أن المصلي الذي يدعو الله لهدايته قد خرج فعلياً من مقاومة الإيمان بحسب الظاهر، فإن كان يريدها فعلاً وهذا بينه وبين الله ولا يطلع عليه سواه، فالله أخبرنا بأنه سيجيب دعواه إن دعاه. وهذا خارج موضوع بحثنا، فإن مقالة الملحد تتعلق بغير المؤمن غير المقاوم مقاومة سلبية فقط، وأنكر العمل والتعبّد وما أشبه قبل سبق الإيمان بوجود الله. فأنا وهو في معترك، وأنت دخلت بيننا وصرت تضرب معه فينا، جازاك الله بعدله إن لم تتب مما أنت فيه.

تنبيه أخير، الذي يقول "لماذا لا أؤمن" كما صوّره الناقد هنا، هو مقاوم للإيمان. يعني لا يزال يرى نفسه شيئاً يستحق بذاته أن تُفعَل لها الخيرات وتُشرق عليها الأنوار. يفترض أنه يجب أن يؤمن لذاته، ويستغرب من عدم تحقق الإيمان فيه كأنه يجب لذاته أن يكون فيه، فلما لا يجد الإيمان يقول "لماذا لا أومن"، كالذي يعتقد بأنه يجب أن يكون ثرياً فإذا وجد نفسه فقيراً يقول "لماذا لا أكون ثرياً". هذا كله من حسّ التكبّر والاستكبار الكامن في نفوس هؤلاء، الذين لا يعرفون نفوسهم على حقيقتها وحقيقتها الفقر. فمَن توسّل إلى الله مع التكبّر الذاتي، فليس

مستبعداً عدم إجابته إلا يمدّه في طغيانه، "وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه"، فقد يأتي الغيث للمستغيث لكنه سيتناسب مع حاله، فإن كان ظالماً لنفسه بالتكبّر فيأتيه ما يزيده مما هو فيه. لكن مَن توسّل بلسان فقره واضطراره، وعرف أن أصله العدم والفراغ، فهذا هو الذي تُرجى له الإجابة. وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما حاصله بأنه يجاب في دعائه ما لم يستعجل ويقول لماذا لم يُستجاب لي وما أشبه من عبارات انتقادية لرب العزّة جل جلاله. الإيمان معرفة الله بالربوبية ومعرفة النفس بالعبودية، ومعرفة النفس بالعبودية والفقر أمر أساسي "مَن عرف نفسه عرف ربه" فتبدأ المعرفة بالنفس "أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق" فلابد من البدء بالتفكّر في النفس ومعرفتها بما هي عليه، ثم بعد ذلك يتأسس الخير كله إن شاء الله.

هذه تعقيبات الأخ الذي خلط بعض أمراض وهذيان الأشعرية مع سخافات وخذلان الوهابية، ثم أخرج لنا بياناً لا بيّنة فيه، ينصر فيه الملاحدة ويصطف ضد دعوة المؤمنين وهو لا يعرف حتى ما يصدر من فِيه. فلينظر الناظرون وليحكم العاقلون، وعلى الله توكّلنا وإليه أنبنا وإليه المصير ومنه التنوير. والحمد لله رب العالمين.

...

قال: ما الغاية والغرض من الخلافة الدنيوية؟ ألا يكفي معرفة الله وتوحيده فحسب؟

أقول: الخلافة داخلة في "معرفة الله وتوحيده"، يعني هي من فروع هذه المعرفة وكذلك من وسائلها والمساعدات عليها.

لو كانت معرفة الله تعني فقط المعرفة القلبية التي هي أساس المعرفة، فلماذا إذن جاءت أحكام الشريعة المختلفة المتعلقة أيضاً بالسرقة والزواج والربا وما أشبه؟ بل لماذا جاءت أحكام مثل الحج والصيام وبقية العبادات طالما أن المعرفة التوحيدية كافية؟ إذن لا تعارض بين معرفة الله وأحكام الله. والخلافة حقيقتها من نور معرفة الله، وصورتها من نور أحكام شريعة الله.

من أوّل يوم، بل قبل خلق آدم، قال الله {إني جاعل في الأرض خليفة}، فأوّل ما عرّف الله به حقيقتنا الإنسانية هو الخلافة. هذه الخلافة لها مستويات، فكل فرد من بني آدم خليفة في أرض ذاته وعليه جمع مختلف أعضائه وقواه الظاهرية والباطنية حتى تكون تابعة لخلافته الإلهية الروحية العقلية، فيكون الكل تابعاً لأمر الله في ذاته الفردية. فكل فرد خليفة في أرض ذاته. ثم يتفرّع هذا الأمر إلى مجموع الأفراد، أي الخلافة العامّة الإنسانية، قال الله عن النبي والمؤمنين "وكانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه"، وقال "مَن يطع الرسول فقد أطاع الله"، فهذا بالنسبة للرسول. ثم بعد الرسول، الحكم لعامّة المؤمنين بالشورى المساوية

بينهم "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم"، ومن هذه الشورى المكوّنة من الأفراد الذين تفعّلت خلافتهم الآدمية العليا وهم أهل الإيمان والإسلام، تنشأ الخلافة العامّة للأمّة القرآنية. فالخليفة في الأمّة مثل القلب في الفرد. قال النبي ما معناه أن الجسد يفسد بفساد القلب ويصلح بصلاح القلب، كذلك قال النبي أن المؤمنين مثل الجسد الواحد، بالتالي لابد لأمّة المؤمنين من قلب واحد حتى يكونوا جسداً واحداً وإلا فإن الجسد بدون قلب يفسد ويتحلل ويتفكك كما نرى في الأبدان بعد توقّف نبض قلبها وهلاكها.

"إن هذه أمّتكم أمّة واحدة وأنا ربكم فاعبدون" فوحدة الأمّة مقدّمة وباب ومظهر وحدة عبادتنا لرب واحد. ووحدة الأمّة تكون بالشورى والخلافة، بالتالي الخلافة تحقيق لوحدة الأمّة التي هي مرآة وحدة رب الأمّة. فتكون الخلافة أساس ومظهر لتوحيد الله.

من توحيد الله أيضاً عدم عبادة الناس بعضهم بعضاً، كما قال "ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله". لاحظ هنا "لا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله". وقال "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله"، وكيف اتخذوهم أرباباً؟ هل صلّوا لهم وصاموا؟ كلا. لكنهم كما فسّر ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، أحلّوا لهم ما حرّم الله وحرّموا عليهم ما أحلّ الله فأطاعوهم فتلك عبادتهم إياهم. إذن السلطة التشريعية إن كانت مخالفة لشريعة الله تكون سلطة شركية وأصحابها يدّعون الربوبية. الطريق للمخرج نقض توحيد الله بهذه الطريقة يكون بأمرين على الأقلّ: الأول الشورى العامّة للأمّة، حتى لا يوجد فيها مَن يقول "أنا ربكم الأعلى" أو نحن أربابكم، يعني سواء كان فرد واحد أو أفراد قلائل هم رؤوس الأمّة بالقهر، بل لابد من "أمرهم شورى بينهم" فبتساوي الناس من هذا الجانب نُخلص التوحيد والعبادة لله وحده، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله. الأمر الثاني يكون باتباع أمر الله الذي شرعه لنا وأنزله في كتابه علينا فيما يتعلّق بالأبعاد العامّة للأمّة والتي تلخّصها كلمة الخلافة، فإنه ليس خليفة مَن لا يحكم بما أنزل الله كما قال الله لداود "إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيُضلّك عن سبيل الله"، وقد يقال: لكنه جعله خليفة وإن احتمل منه أن يحكم بغير الحق، نقول: نعم لأن "الله أعلم حيث يجعل رسالته" وكل أمره سبحانه كذلك هو أعلم حيث يجعله، وكذلك حتى نعلم أن الخليفة ليس إلهاً فقد يُخطئ ويعصي لكن يجب أن يكون ممن يقبل التقويم والتعديل حين يتبيّن له الحق، ويكون ممن يجتهد أشدّ الاجتهاد في إصابة الحق بحسب ما أنزله الله. فالخليفة ليس فرعوناً، خلافاً لما هو شائع من ما يسمّيه الجهلة خلافة وهو في الحقيقة نوع من الفرعنة. هذه إذن أيضاً من المساعدات والتجليات لتوحيد الله ومعرفته وحده بالعلو المطلق.

معرفة الله تكون بمعرفته بحسب الذات وبحسب التجليات وبحسب التنزّلات. فالمعرفة الذاتية بمعرفة وحدة ذاته المتعالية وأن له كل كمال حقيقي بإطلاق وأنه مُنزّه عن كل نقص وقيد ذاتي وصفاتي. ثم معرفته بحسب التجليات يكون برؤية نور وجوده في كل الماهيات والممكنات والموجودات والمخلوقات. ثم معرفته بحسب التنزّلات يكون برؤية أمره في رسوله وكتابه، كما قال "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم". الخلافة فرع من فروع الرسالة، وهي تتضمّن أمانة إقامة كتاب الله ودينه في الأمّة والدعوة إليه في الأرض، بالتالي الخلافة من معرفة الله بالتنزّلات. قال الله بعدما ذكر أحكاماً اجتماعية ونفسية "ذلك أمر الله أنزله إليكم".

الخلافة ليست "دنيوية"، لكنها دينية. أصلها ليس بشرياً، بل إلهياً. وبالخلافة يعرف الناس في جميع المستويات الشخصية والاجتماعية أنهم عباد الله وحملة أمانته. وهذا بخلاف ما يحدث بدون الخلافة، حين ينظر الناس إلى دولتهم كمجرّد كيان سياسي مصلحي مادي، فهو من باب تغليب الجسم على النفس والروح. كل شيء في الطبيعة إذا نظر إليه الإنسان نظرة مادية بحتة صار كفرياً لأنه يكفر أي يغطّي ويستر حقيقة أمر الروح والآخرة وأمر الله، حينها يصبح "دنيوياً" بحتاً فيجذب النفس لما هو أدنى، فيكون تماماً مثل ما فعل إبليس مع آدم وزوجه حين نزع عنهما "لباسهما ليُبدي عنهما ما ووري عنهما من سوءاتهما"، يعني جعل أبدانهم ظاهرة ونفوسهم مستورة فيها، جعلهم ينظرون إلى أنفسهم بعين الشهوة بدلاً من عين الشريعة، فحين كانا في طاعة الله كان الغالب عليهما والظاهر عليهما أمر الله، فشأنهم كان ربانياً روحياً، لكن بعد المعصية غلّبا شهوة الأكل من الشجرة وما تعلق بها على أمر الله ونسوه فصار الغالب البادي عليهما أمر الجسم. كذلك تماماً كل أمر. حين يأكل الإنسان طعامه لمجرّد شهوة بدنه فهو "كالأنعام بل أضلّ سبيلا"، لكن حين يقول "بسم الله" ويستحضر باطن ما يفعله، حينها يكون مؤمناً بالله وصاحب روح. هكذا الأمر في كل شيء. ومن هذه الأشياء الأمر الكبير بل أكبر أمور الأرض وهو أمر الحكم العام.

انظر ماذا يحدث الآن بسبب فساد الحكام ومدى إفسادهم لنفوس الناس وأديانهم وإفساد المشايخ والفقهاء بل حتى الإفساد في الأرض والمصالح المادية أيضاً. سلطة الدولة تشمل وضع الأحكام وتنفيذها والفصل فيها، وتشمل التصرّف بالجبر في نفوس وأموال الناس، وتُحدد ما يجوز وما لا يجوز فعله في الأرض. ثم بقدر ما يقاوم الناس الدولة يقلّ قهرها وتُحَدّ سلطتها، لكن على العموم الدول لها هذه السلطة الشاملة. شيء بهذه الأهمّية، يؤثر لا يمكن تركه في أيدي الغافلين والجاهلين والملحدين والجاحدين لرب العالمين وعباده المرسلين.

قالت الملائكة "أتجعل فيها مَن يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك"، الإفساد والسفك ضدّ التسبيح والتقديس، بالتالي الإصلاح والأمن تابع لدائرة التسبيح والتقديس. ومن هنا الفضائل العظيمة للإمام العادل. ثم لاحظ أهمّ حجج خصوم الدين والمنكرين لمعرفة الله، وسنجد أنها تحديداً ذكر السفك والفساد في الأرض وذكر الشرور التي تحدث للناس، وأكثر الناس يؤثر فيه أعظم التأثير ما يحدث في حياته الاجتماعية والسياسية، وعلى هذا الأساس يتشكّل وعيه ونظرته للعالَم وموقفه وشعوره تجاه ربّه. فإذا عاش الناس في ظلّ دولة مادية فأكثر الناس أو كثير منهم سيصبح مادّيا، وإذا عاشوا في ظل دولة فاسدة فكذلك يفسدون ويعتادون الفساد، وعلى هذا القياس لو عاشوا في ظلّ الخلافة الآدمية الإيمانية سيكون نور معرفة الله أقرب لهم وأوضح والقابلية للإيمان الفعّال أكثر وأشدّ.

في زماننا هذا تحديداً، نحن أحوج ما نكون إلى الخلافة حفظاً لكرامة نفوسنا ذات الفطرة الإلهية، وحفظاً لديننا وشريعتنا المحمدية. لماذا؟

في الزمان الماضي كانت الكثير من الأراضي غير مملوكة لأحد فيستطيع مَن يشاء أن يذهب إلى تلك الأرض ويعمرها ويسكن فيها بغير دعم لدولة ولا دعم دولة ولا جماعة. أما في زماننا هذا فالأرض كلها صارت مقسّمة لصالح دول مختلفة. وحتى تعيش في أي بقعة عموماً لابد من أن تُعلن ولاءك للدولة المالكة لها، ولابد أيضاً من أن تدفع ضرائب لها، ولابد من أن تلتزم بقوانينها وأحكامها وأعرافها جبراً وإلا عوقبت في نفسك أو في مالك، بغض النظر عن موقفك الديني من هذه القوانين، فحتى لو حرّموا ما أحلّ الله فأنت مضطر لقبول تحريمهم وَلو أحلّوا ما حرّم الله فأنت مضطر لقبول تحليلهم. فنحن بحاجة إلى الخلافة المؤسسة على الدين، الدين كما هو في كتاب الله الذي من ضمنه عدم إكراه أحد في الدين وعدم معاقبة أحد على الكلام وما أشبه من أحكام تحفظ حرية الأفراد المخالفين للتوجّه العام للأمّة، فنحن بحاجة لهذه الخلافة حتى تكون دولتنا تعبير عن ما في نفوسنا، وإلا فهي دولة أجنبية وغريبة عنّا بالضرورة. وهذا هو الحاصل في جميع بلاد المسلمين عموماً، فنحن الآن تحت دول كلّها عملياً محكومة من أناس غريبين ومُتغرّبين وقاهرين جبريين، إما حكومات ملكية فرعونية وإما حكومات عسكرية ثمودية، كلاهما يحكم بالجنود "هل أتاك حديث الجنود. فرعون وثمود"، ولا يبالي بما تريده الأمّة في الوجود ولا ما تؤمن به من حدود وتكفر به من قيود. الخلافة هي الصورة الحقيقية لروح الأمّة القرآنية. فبدلاً من أن نعيش غرباء في أوطاننا، عبيد في بلداننا، سجناء في بيوتنا، بدلاً من ذلك العذاب المُخيّم علينا، لابد لنا من الخلافة.

كذلك الخلافة ضرورية لكرامة نفوسنا المؤمنة. النفس المؤمنة بالله ترفض أن يكون إنسان آخر مثلها فوقها، وترفض الخضوع لغير أحكام الله التي تؤمن بها. الدول الدنيوية كسر لهذه

الكرامة الآدمية. هذه الدول تجعل نظرياً أو عملياً للأثرياء والعساكر القدرة على وضع القوانين التي تقيّد الأمّة. حتى في الدول الديمقراطية الغربية، وهي أحسن الموجود حالياً، النظام العام يتشكّل بحسب رأي أصحاب الثروة المالية، ثم بحسب عدد أصحاب بشرة أو عرق أو طائفة معينة. فجعلوا عملياً الحكم للمال والعدد. من نقض كرامة الآدمي أن يكون محكوماً بحسب سلطة المال والعدد. المؤمن يريد سلطة الله بغض النظر عن المال، ويريد سلطة كلام الله بغض النظر عن العدد. وهذا ما وقع فيه بنو إسرائيل مثلاً حين قالوا لنبيهم "اجعل لنا ملكاً" فجاءهم ملك فرفضوه بحجّة "أنّى يكون له المُلك علينا ونحن أحقّ بالمُلك منه ولم يؤتَ سعة من المال"، فقولهم "نحن أحقّ بالملك منه" يشير إلى عرقهم وعددهم، وقولهم "ولم يؤتَ سعة من المال" واضح في الإشارة إلى ثروتهم. ثم جاء الرد من النبي "إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم". المعنى أننا نريد حكماً دينياً، يحافظ على كرامة نفوس المؤمنين، بكونها تابعة لأمر الله وليس لسلطة المال والعدد الظاهري المادي للأجسام البشرية الفانية. الخلافة إذن تطبيق لمعنى الكرامة الآدمية "لقد كرّمنا بني آدم".

كذلك الخلافة ضرورية لحفظ ديننا وشريعتنا. ولذلك أبعاد كثيرة:

من أبرزها أنه في ظل الخلافة يمكن ممارسة الدين والتعبير عنه بدون أدنى خوف من إنسان ولا الخليفة نفسه بل هو أول مَن تجب على الأمّة مراقبته ونقده ومحاسبته والتأكد من استقامته، وهذا خلافاً لما هو حاصل في دول المسلمين اليوم من كون الدول تقهر الأمّة بعلمائها وطلاب علمها وعامّة مؤمنيها وترعبهم حتى لا يتكلّموا إلا بما يرضيها ويوافق مصالحها التي تعني في الحقيقة مصالح العوائل الحاكمة فيها، وأمثلته كثيرة جداً بعضها أقبح من بعض.

ومن ذلك أيضاً حفظ الشريعة، فإن الشريعة والفقه الإسلامي المعبّر عن دراستها بحر واسع حيّ متجدد، يشمل جميع أبعاد الحياة الخاصّة والعامّة. في ظل الخلافة، يوجد تناغم بين شريعة الحياة الخاصة وشريعة الحياة العامّة، فيشعر المؤمن بالتوازن والتناغم بين داخله وخارجه، وبيته ومجتمعه، وإيمانه ودولته. كذلك يتم تفعيل الأحكام المتعلقة بالحياة العامّة، مع كون البحث الفقهي والمناظرات المستمرة التي تحيي قلوب الأمّة بالتفكر والنظر والاجتهاد لمعرفة حكم الله، يصبح هذا البحث له معنى واقعي وليس مجرّد ترف فكري ولا عادة شخصية سرّية ولا مجرّد وسيلة لنيل شهادات أكاديمية ميتة وإجازات مشيخية عقيمة. ومن أهمّ ما في ذلك هو أن الشريعة لها ظاهر وباطن، فحين يتم تطبيق أحكامها الظاهرية حتى على مستوى الأمّة بالخلافة فإن المؤمن يستطيع حينها أن يتأمل باطن تلك الأحكام ويحيا بالروح الكامنة فيها والدالة على الأمور الإلهية والأخروية. بعبارة أخرى، الشريعة لها روح وجسد، بينما

القانون جسد فقط. في الخلافة القائمة بالشريعة، تصبح الحياة العامّة للأمّة بحد ذاتها رمزاً ومثالاً يستحق التأمل والتأويل الروحي، لأن الأحكام الفعالة فيها لها هذه الخاصّية كباقي أحكام الشريعة الفردية من صلاة وزواج ونحو ذلك. وبما أن أساس وجود النفس في هذا العالَم هو لاكتساب المعارف من وراء الأمثال الطبيعية والإنسانية، برؤية الأمور بعين الآيات القرآنية، فحينها تصبح الحياة العامّة أيضاً مجلى لتلك الحقائق العالية لأنها تعمل بالشريعة المنزلة. وهذا بخلاف ما هو حاصل الآن، حيث يُنظر إلى الدولة إن نُظر إليها على أنها في أحسن الأحوال نوع من القبح الضروري لحفظ الوحوش البشرية من افتراس بعضها بعضاً.
الخلافة من تجليات الجمال في داخل الأمّة ومن تجليات الجلال في خارج الأمّة، لأنها جمال للمؤمنين وجلال للمعتدين "أعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم". الخلافة جمال يستحق التأمل، لكن الدولة الدنيوية ولو كانت صالحة فضلاً عن حالها في البلدان ذات الأغلبية المسلمة الذي هو من أحسن تعريفات القبح، هذه الدولة الدنيوية شيء قبيح أو جاف بارد يشبه في أحسن الأحوال طعم الماء الذي لا طعم له. فمن الناحية الدينية، الدولة الدنيوية مجرّد آلة لتخليص الناس من همّ الدنيا ووحوش البشر، يعني تصبح الدولة ذات وظيفة سلبية دفاعية، وهو أمر حسن في حد ذاته. لكن الخلافة، لها مثل وظيفة الدولة الدنيوية تلك، لكنها بالإضافة إلى ذلك لها وظيفة الظهور بأحكام الله التي هي وسائل وأمثال لحقائق إلهية وأخروية ككل الشريعة المنزلة. الخلافة تغني عن الدولة الدنيوية، لكن الدولة الدنيوية لا تغني عن الخلافة. الدولة الدنيوية الديمقراطية الصالحة نسبياً تشبه أرض طاهرة تجوز الصلاة فيها، لكن الخلافة تشبه مسجد النبي حيث يشتمل على أرض طاهرة لكن فوق ذلك له أبعاد أخرى تجعل الصلاة فيه بآلاف مؤلفة من الصلاة في تلك الأرض على طهارتها.

الخلاصة في جواب سؤالك:

أوّلاً، الخلافة ليست دنيوية بل دينية لأن فيها أبعاد أمر الله والآخرة والدنيا معاً، خلافاً للدولة العادية التي هي شأن دنيوي بحت.

ثانياً، الخلافة من دائرة معرفة الله وتوحيده، أصلاً وفرعاً وثمرةً، وهي سور لحفظ أسس معرفة الله كنشر الدين وحماية أهله، ومظهر لإيمان الأمّة، وآية وحدة الله بوحدتها، وضرورة لحفظ كرامتها الآدمية، وواجباً لمنعها من قبول أحكام كفرية وقيم فاسدة ورؤساء أبالسة.

ثالثاً، الخلافة تعني الشورى والخليفة. الشورى أصل، الخليفة فرع. الشورى إحياء نفوس كل المسلمين، الخليفة خادم جميع المسلمين والمسالمين في الأمّة. الخلافة وسيلة وحدة الأمّة، ووحدة الأمّة هي الوجه الظاهر لتوحيدها ربّها بعبادته من حيث وجهها الباطن. الخلافة إذن جامعة علوم وأحكام الدين. والحمد لله رب العالمين.

قالت: يعني الغاية من وجود الإنسان على الأرض هو أن يكون خليفة الله، و لا يحقق هذه الخلافة حتى يقيم شرع الله. وهل هناك مرتبة أعلى من الخلافة؟ فعلا في مقامنا الدنيوي هذا لا نعرف الله إلا برؤيتنا للخارج وللعالم، لذلك ترى كثير من الملحدين أساس الحادهم يرجع لما رأوه من واقع مؤلم في عالمهم، فقالوا لو كان الله موجودا لما سمح بحدوث هذا.

أقول: نعم الغاية هي الخلافة، كما أن البداية كانت الخلافة "إني جاعل في الأرض خليفة"، فالغاية هي الأمر المقصود من البداية، فإن الله تعالى لا يتطور فكره مع نشوء خلقه، لكن لديه إرادة ومنها يخلق والخلق يسير بحسب الإرادة وباتجاه الإرادة، وكانت إرادته في خلق آدم وبنيه هي الخلافة في الأرض.

تحقيق الخلافة يكون بالعلم والحكم. قال الله بعد خلق آدم "وعَلَّم آدم الأسماء كلها"، ثم قال الله في داود "إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى". فالخلافة إذن بالعلم والحكم. وأوّل إقامة للعلم تكون في نفس الفرد، وأول إقامة للحكم أيضاً في نفس الفرد كما قال تعالى "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون".

لا توجد مرتبة أعلى من الخلافة، إلا النبوة. فإن النبي كان نبياً قبل خلق آدم، ولذلك قال الله له "إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" يعني الله كان رب النبي قبل حتى جعل آدم خليفة. ومن هنا النبي سيد ولد آدم وآدم ومَن ونه تحت لواء الحمد الذي بيده يوم القيامة، "يوم يقول النبي والذين آمنوا معه ربنا أتمم لنا نورنا واغفر لنا" فلا يوجد في ذلك اليوم إلا "النبي والذين آمنوا معه"، فكل الناس من آدم إلى قيام الساعة من المؤمنين داخلين تحت "الذين آمنوا معه" والنبي إمام الكل ومرجع الكل، ومن هنا قال النبي "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين" أو "بين الروح والجسد" أو "وآدم منجدل في طينته". فالنبوة هي النور الذي به صحّت الخلافة.

في مقامنا الدنيوي نعرف الله برؤيتنا للخارج والعالَم، لكن في مقامنا الباطني الروحي نعرف الله بدون رؤية الخارج والعالَم الطبيعي، بل برؤية داخلية ورؤية الملكوت "كذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين". معرفة الله تكون بعين الباطن وبعين الظاهر، وبذلك تتم المعرفة.

الملحد الذي ينكر وجود الله بسبب الشر الذي في العالَم بحجّة "إن كان الله موجوداً لما سمح بهذا" لا ينفعه لا خلافة ولا غيره، لأن الشرّ والمصائب والفتن مصاحبة للنفس في الدنيا بالضرورة، وآلام البدن ومشاكل الطبيعة ومفاسدها أيضاً ركن من أركان المعيشة في الأرض في الحياة الدنيا. الخلافة لا تجعل الأرض جنّة كاملة، لكنها تجعلها كأحسن ما تحتمله

الأرض، مع تذكّر الخير الذي في باطن كل شرّ ضروري الوجود في الدنيا وما هي حكمته النفسية الأبدية. حتى مع وجود النبي، وهو الخليفة الأعظم، كان الناس يتقاتلون ويتنازعون ويبخلون وينافقون ويمرضون ويتألمون وينهزمون ويفشلون ويفتقرون. فإذا كان هذا الحال مع النبي، فلن يكون الحال أفضل مع الخليفة. إذن لا على مستوى الطبيعة ولا على مستوى الدولة سيحدث تغيّر جوهري في الدنيا، فالدنيا دنيا، وما ارتبط بها من أمور الفناء والفساد سيبقى معها حتى تقوم الساعة، ولذلك قال الله "وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذّبوها عذاباً شديداً كان ذلك في الكتاب مسطورا". إلا أن الحرية والعدالة والحكمة والديانة والأمانة والاستقامة والمنفعة ستكون هي الغالبة والظاهرة في حياة الناس في ظل الخلافة بإذن الله. وهذه الأمور أولى بالإنسان من حيث هو نفس كريمة أبدية. أما بدون الخلافة فتبقى مشاكل الدنيا الجوهرية معها، لكن يُزاد عليها شرور عدم الخلافة وهي أضداد تلك الأمور السبعة التي ذكرتها قبل قليل.

...

قال: ما حكم من يؤجل الصلاة أو يستصعبها ليس للصلاة ذات نفسها وإنما لإرهاق وتعب نفسي ألمّ به؟ هل يعتبر من المصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون -والعياذ بالله- مع العلم أنه لا ينسى الصلاة وليس ساهيا عنها إنما يستثقل كل أنواع الحركة لحزن شديد أو تعب أو ضيق يعصف به؟ وهل هناك طريقة لاستسهال الصلاة والمواظبة عليها لمن من يعاني من هذا؟

قلت: إن اجتهد وقاوم نفسه فهو الأمر الأحسن، وهو من الجهاد، ولعل الله يفرّج عنه ما هو فيه بجهاده هذا، بل إن ما هو فيه أثر من آثار عدم الصلاة من وجه، والصلاة نور كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فخير له لو توضأ وصلّى. لكن إن كان عجزه شديداً أو كان ما هو فيه شديد العسر، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال "صل قائما فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب" وهو من قول الله تعالى "الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم"، فإن لم يستطع أن يتحرّك فليومئ برأسه ويصلّي صلاة القاعد ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، "الأمر إذا ضاق اتسع" كما قال أهل القواعد الفقهية.

أما استسهال الصلاة، بل الولع بالصلاة، طريقه هو في معرفة قيمة وحقيقة ونعمة الصلاة. وباختصار، الصلاة هي لقاء الله في هذه الحياة وهي إعداد للقاء الله في الآخرة والحساب، ولذلك قال "استعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين. الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون". فلابد من الصبر مع الصلاة، فما يشعر به الأخ هو تماماً ما ذكره الله هنا، فليس غريباً أن يشعر بما يجعله يترك الصلاة، فكما أن الجسم يحتاج إلى جهد ليرتاض ويكمل ويتحسّن، فكذلك النفس لابد لها من جهاد ولابد لكل جهاد من

صبر، ولقاء ربهم يكون في الصلاة، والرجوع إليه فيها أيضاً وبعد الموت، لذلك كل أعمال الصلاة تمثّل هذه الحقيقة الإلهية والأخروية. لا يوجد عمل في الدين إلا وهو بسبب الصلاة أو موضوع لكي يجعل صلاتنا أحسن، فخلاصة الدين في الصلاة. الحمد لله إذن أنه سمح لنا أصلاً بالصلاة.فينبغي أن يراها المؤمن كنعمة لا يستحقها بذاته بل هي من فضل الله علينا. كذلك فليكثر صاحبك من قول "لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم" فإنه لا حول على طاعة ولا قوة على ترك معصية إلا بالله.

...

معلومة: في مقاطع الأسئلة والأجوبة من كتبي، الغالبية العظمى منها تضمّنت تسليماً من السائل عليّ وردّي عليه السلام، وفي أكثرها توجد ألقاب منهم شرّفوني بها لا أرضى لنفسي بذكرها. حذفت الكل حتى يتخلّص السؤال والجواب في الغالبية العظمى مما نقلته هنا. فليكن هذا بالبال ولا يظن ظان إلا الحسن في السائلين.

...

أرسل لي صاحبي عن مسلمة نالت الدرجة الرفيعة في جامعة في كاليفورنيا وأنهم منعوها من إلقاء خطبة بسبب موقفها من القضية الفلسطينية واتهموها بمعاداة السامية.

فقلت له: تلاقي المتبرعين للجامعة من اليهود وأصحابهم هددوا الجامعة بسحب الفلوس كالعادة، الرأسمالية بتنجّس كل شيء طاهر متعلق بالنفس وحقوقها وحريتها عادةً.

...

(على غير العادة، سأنقل حواراً دار في موضوع خاص، وباللهجة العامّية، وسأتركه على ما هو عليه، حتى يرى الرائون أموراً فيه إن شاء الله، ومنها كيف أن أهل الدين يشتغلون مع عامّة المؤمنين والمؤمنات في جميع الأمور من أمور النفس والمزاج فصاعداً}

قالت: السلام عليكم. متى تفتح بث؟

قلت: وعليكم السلام والرحمه. ما حددت بعد. إن شاء الله قريب أحدد أوقات ثابتة. سأعلن عنها إن شاء الله.

قالت: يارب قريب احتاج تستفتح لي بالبث، روحي محتاجه رساله من ربي.

قلت (ولم أعرف أنه امرأة بعد، إذ لا اسم ولا صورة في العنوان) : تفضّل الآن قل لي ايش حابب أستفتح لك وعن أي بالضبط؟

قالت: فيه موضوع محيرني من ٣ سنوات ودايم ادعي فيه وكانت تجيني اشارات اني اكمل في الدعاء لكن الان الاسباب انعدمت تماما واحس اني تايهه. الاشارات اللي كانت تجيني

مره قويه ويقشعر جسمي منها من قوتها انو استمري في الدعاء والطلب. والحين انعدم كل شي.

قلت: طيب ايش هو الموضوع بالضبط الي محيّرك ؟

قالت: زواج من شخص محدد ، علماً بأني لست على تواصل معاه.

قلت: طيب دعيتي وانعدم كل شيء ولست على تواصل معاه. ايش بقي من الموضوع محيّرك؟

قالت: اللي محيرني ليش تجيني اشارات قويه اني اكمل. وليش هوا في بالي وابغاه.

قلت: طيب إذا تبغيه، هو يبغاكي؟

قالت: ماعرف. ماقد قال.

قلت: ليش ما تتواصلي معاه حتى تعرفي، فإذا كان يبغاكي كان بها تعالي وأستخير لك إن شاء الله، وإذا ما كان يبغاكي فلو مصرّة عليه أعلّمك دعوة إذا عملتيها بإذن الله ربي يختار لك الأحسن ويشرح صدرك له. ايش رأيك.

قالت: لا مستحيل اكلمه ياتجي منه او بلاش الله يعوضني بالافضل. وانا ابغا الدعوه اللي تقول عليها. ان الله يختار لي الافضل والانسب.

قلت: إذا أهمّك أمر شديد مثل هذه الأمور لدرجة أنها تخليلكي متحيرة لسنوات، اقرأي سورة يس ٤١ مرّة في مجلس واحد، ولو كنت صايمة وتصدّقتي قبلها يكون أفضل، وبعدها القراءة ادعي باللي تحبيه وقولي "اللهم خِر لي واختر لي" وهي كلمة كان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقولها.

قالت: عجيب سبحان الله. شكرا استاذ سلطان.

قلت: وأما بالنسبة لهذا الرجل، فشيلي من عقلك: فطالما أنك تفضّلي تحافظي على عزّة نفسك بدلاً من أن تكلميه، وطالما أنك تشوفي أنه ممكن يكون فيه أفضل منه ليكي، فهذه علامتين على أنه لا يوجد حب حقيقي نافع في هذه العلاقة، فالحب مافيه عزّة نفس، والحب ما فيه تفضيل لغير الحبيب عليه.

موفقة الله يفتح لك ويزوجك برجل تحمدي الله على وجوده وصلتك بيه.

قالت: اللهم امين يارب.

...

قال: السلام عليك سلطان ورحمة الله وبركاته ، في سؤال محيرني،

ايه هو معنى الحياة ؟ ايه الفائدة منها؟ إذا كان سبب خلق الناس هو العبادة ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ وسبب خلق الأكوان والسموات والأرض ﴿لتعلموا أن الله على كل شيء قدير﴾ ، فما هي فائدة الحياة ومعناها؟

إن كانت للاختبار علشان التمتع بالجنة او العذاب في النار ، ايه فايدة الإنتقال من حياة أولى لحياة أخرى؟ ليه الاختبار والجزاء يحصل بدون انتقال وموت ؟

وإن كانت ﴿إن عرضنا الأمانة...فقبلها الإنسان﴾ وأن الأمانة هي مش شيء مجهول ولكن هو مفهوم الأمانة ، أنك تستأمن حد على حاجة ، وأنه الفائدة من الحياة أن الإنسان يكون أمين على ما خلق الله ، ليه أصلا الله يستأمن خلقه على خلقه ؟

على العموم ، ايه هو معنى الحياة ؟
وليه الحياة قيمة للغاية عند الله ومينفعش نقتل أنفسنا ولو هنموت من الجوع ممكن ناكل حاجات حرام عادي وكذلك الشرب ، حتى لو حياتنا مهددة بخطر ممكن ننطق كلمة الكفر حفاظا على حياتنا ... ليه الحياة مهمة كده؟ ايه المعنى الكبير اللى بتحمله الحياة يخليها بالأهمية دي؟؟؟

أقول: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته.
مفتاح ذلك في قوله تعالى {هو الحي لا إله إلا هو}. الحياة من الحي سبحانه. والحياة أوّل الصفات الذاتية لله في الترتيب المعقول بعد الوجود الذي هو عين ذات الله.
العقل يقضي إما بأن المتحقق هو الوجود أو العدم، يعني في جوهر الأمر. والواقع أن المتحقق هو الوجود، الذي هو الله تعالى. والله بالتالي غلب على العدم، غلبة أزلية أبدية متعالية، يعني يستحيل أصلاً تحقق العدم في جوهر الأمر، فالعدم نفي محض، والثبوت إنما هو للوجود. فلمّا كان الحق هو وجود الله، وهو الحي الذي لا يموت، كان كل ما له صفة الحياة له أكبر نعمة ممكنة في الوجود. لأن الوجود في الحقيقة لله، ولا يمكن أن يحلّ الله أو يتحد بشيء اتحاداً ذاتياً، فكل ما سوى الله إنما هو الممكنات اللانهائية، والممكنات ماهيات وصورة لها كيفيات وكميات. فكل ما سوى الله ماهية، لكن الله وحده هو الوجود. وحين يوجد الله شيئاً فإنما هو وجود الله تجلى بهذا الشيء، لكن حقيقة الوجود لا تُنسب بالحقيقة لأي موجود، فإن الله هو النور وحده لا شريك له.

فما الذي بقي للخلق؟ بقي لهم تنزّلات أسماء الله. وأوّل وأكبر الأسماء هو اسم الحي، لأنه بدونه لا يُعقَل أي اسم آخر. فأكبر حظّ للمخلوق من ربه هو الحياة، وما سوى ذلك يتبعها، كصفات العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام وجميع الصفات الكمالية.

من هنا تدرك أهمّية الحياة. ومن هنا أيضاً تدرك لماذا يجوز كسر الشريعة وكسر الطريقة وكسر الإيمان نفسه بالنطق بكلمة الكفر من أجل حفظ الحياة. فكما أن بقية الصفات تابعة لصفة الحياة، فكذلك جميع التشريعات تابعة لشريعة المحافظة على الحياة. إلا في حالة واحدة أصلية، وهي الحفاظ على الدين في القلب ونشره في الأرض بعد ذلك ضد مَن يجبرون الناس على الكفر بالله. وذلك لأن الحياة اكتسبت قيمتها من كونها صلة بين العبد وربه، وهذه الصلة هي جوهر الدين وعموده الأكبر وقطبه الأعظم، فإذا تعرّض الدين جوهرياً للخطر أو مُنع الناس من التدين الحر وجب على أهل العلم بالله التضحية بحياتهم الدنيوية والاكتفاء بالحياة الأخروية التي هي "خير وأبقى".

تقول ما الفائدة من الحياة. طلب الفائدة هو بحد ذاته فرع لوجود الحياة، تعقّل وجود فائدة من عدم وجوده هو فرع لوجود الحياة. فلا يُعقَل تقييم الحياة بالفائدة والواقع أن الفائدة مفهوم تابع للحياة.

ثم إن كل ما نتصور أنه فائدة يرجع في المحصلة إما إلى أمر الحياة أو أمر الشعور بالابتهاج في الحياة. والابتهاج فرع، بالتالي يجب الحفاظ على الأصل قبله. ثم الابتهاج يحصل بشهود الصلة بين الحي والحي سبحانه، فتكون نفس الحياة وتأمل ذاتها هي أكبر نشوة وابتهاج ممكن للقلب. كل ما يدخل تحت مسمى العبادة إنما هو وسائل لتحصيل ذلك الابتهاج.

الجنّة والنار هما محل الحياة الأبدية بعد الحياة الفانية الدنيوية. فكما ترى الانتقال من الدنيا إلى البرزخ إلى دار القرار إنما هو تحرّك باتجاه توسيع قوّة ودائرة صفة الحياة في جوهر الأمر. ثم الجنّة هي لأهل الابتهاج بالله، والنار هي دفع بالألم لمن كانوا ينظرون إلى المظاهر بدون الظاهر سبحانه حتى يهربوا بوعيهم من مظاهر النار للدخول في أعماق قلوبهم لكي يجدوا الحق سبحانه معهم أينما كانوا فيعرفوه فيفرحوا به ويوحدوه ويرجوا رحمته إن عقلوا. فمَن وجد الله أعطاه الجنّة لأنه يرى الله في باطنه فيرى نعمته في ظاهره. ومَن أضل الله أعطاه النار لأنه لا يرى الله في باطنه ولا في ظاهره فيؤلمه في الظاهر ليعود إلى الباطن " فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون" وفي آية من نفس الباب قال "لعلهم يرجعون" يعني يرجعون إلى الله ويتضرعون إليه سبحانه طلباً لرحمته وحده، وهذا ما لم يفعله أهل النار كما تذكره آيات القرءان بل إما يرجعون إلى مَن سوى الله وإما يسألون الله بتكبّر

أن يرجعهم لكي يغيّروا أعمالهم وإيمانهم فلا يزالوا يرون أنفسهم شيئاً فلم يتضرّعوا إلى الله ويسألوه رحمته وعافيته وحنانه ومنّه.

الأمانة أيضاً هي مظهر من مظاهر وعي العبد بربّه. فإنه قادر على الخيانة من حيث الظاهر، لكن لمّا يستحضر وجود ربه ومراقبته يكون أميناً. وهذا وغيره كله تابع لأصل واحد وهو إرادة الله أن يُعرَف ويتجلى بصفاته في عالَمه. فالله لا حد له، فلو كانت له الأسماء بغير تجليات لكانت الأسماء محدودة عن الظهور، فلابد من الظهور، والظهور هو العالَم. فالله غني عن العالمين بذاته ورب العالمين بأسمائه. وكل ما يحدث في العالم إنما هو آيات لله، يعني لابد أن يكون سببه الأعلى هو شيء يتعلق بالإرادة الأصلية التي بها خلق الله العالَم، كما ذكرنا في الأمانة على سبيل المثال. وهكذا كل أمر آخر بلا استثناء. مثلاً، الله يستأمن خلقه على خلقه، حتى يتجلى لخلقه بخلقه، وحتى يتجلى لقلوب الأمناء فيعرفوه فيحفظوا الأمانة من أجله هو وليس من أجل الخلق. كذلك جوهر الأمانة هو عطاء من الأعلى لإعطاء الأدنى، فكما أن الله تعالى بذاته أعطى إرادته للأسماء حتى تظهر بالتكوين، فكذلك هنا، يعني أوّل أمانة كانت استئمان الله الأسماء الحسنى لتُظهر هويته الأحدية وتُذكِّر به في العالَم، وكذلك استأمن الله العالَم ليكون علامة عليه فأودعه سرّه وأمره "أوحى في كل سماء أمرها".

الحاصل، الحياة أصل كل معنى وكل فائدة بعدها. فبها تُعرَف المعاني وتُحدد الفوائد. ولب سرّ الحياة هو اسم الحي سبحانه، وهو أمّ باقي الأسماء وأساس كل التجليات. والحركة الخلقية إنما هي من حياة أدنى إلى أوسط إلى أعلى، فلا يزال الله يتكبّر في عين الأحياء بهذه الصفة العليا كلما شهدوها في نفوسهم مع اختلاف عوالمهم.

...

معرفة الله بالحق هي معرفته من وراء سلسلة الممكنات. بمعنى أنه لا شيء من الممكنات، لا أزلاً ولا أبداً، لا قبل التكوين والخلق ولا بعد التكوين والخلق، يؤثر ذرّة فما دونها على معرفتك بالله من حيث حقيقته المتعالية. معرفة الذات من وراء حجب الممكنات، هذه المعرفة الحقيقية الكبرى.

ومن ذلك قال {لتبلونّ في أموالكم وأنفسكم ولتسمعنّ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً فإن تتصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور}

{في أموالكم} كل ما خرج عنكم، وكل صفاتكم الخلقية. {وأنفسكم} كل ما دخل فيكم، وكل سماتكم التكوينية. {ولتسمعن} من غيركم، {من الذين أوتوا الكتاب} الغير التكويني "يقول له كن"، {والذين أشركوا} الغير الخلقي "من كل شيء خلقنا زوجين"، {أذى كثيراً} الكثرة الصورية التي تريد جذبكم نحو المظاهر والغفلة عن الظاهر سبحانه، ونحو البواطن والغفلة عن

الباطن تعالى. {فإن تصبروا} على شهود الوحدة المتعالية، {وتتقوا} الكفر بها في مظاهر الممكنات، {فإن ذلك من عزم الأمور} الثبات على الحق الواحد والنور المطلق الذي يجعلك لا تتأثر بالكثرة مطلقاً. لمن هذا فليعمل العاملون.

....تم والحمد لله